اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۸ء، جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۸ء

مدیر:
محمد سہیل عمر

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۹۸ء، جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۸ء)
مدیر	:	محمد سہیل عمر
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۸ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۳۱۹
سائز	:	۱۴٫۵×۲۴٫۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۳۸،۳۹ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۹۸ء، جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۸ء | شمارہ: ۲،۴

گولڈن جوبلی پاکستان کے
موقع پر خصوصی نمبر

اقبالیات (اردو)

جلد: ۳۸، ۳۹ — جنوری۔ مارچ۔ جولائی۔ ستمبر ۱۹۹۸ء — شمارہ: ۴، ۲

رئیس ادارت

محمد سہیل عمر

مدیر

ڈاکٹر وحید عشرت

احمد جاوید

معاونین: اصغر نیازی

انور جاوید

اقبال اکادمی پاکستان

ایوان اقبال۔ لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان' لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی' شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً" اسلامیات' فلسفہ' تاریخ' عمرانیات' مذہب' ادب' آثاریات وغیرہ۔

سالانہ : دو شمارے اردو (جنوری' جولائی) دو شمارے انگریزی (اپریل' اکتوبر)

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک) ـــــ فی شمارہ : ۰۰ ـ ۳۰ روپے سالانہ : ۰۰ ـ ۱۰۰ روپے

بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک) ـــ فی شمارہ : ۶ امریکی ڈالر سالانہ : ۲۰ امریکی ڈالر

اقبالیات (عربی' فارسی اور ترکی) کی قیمت الگ ہوگی ۔

تمام مقالات اس پتہ پر بھجوائیں :

محمد سہیل عمر' ناظم اقبال اکادمی پاکستان
چھٹی منزل' اکادمی بلاک' ایوان اقبال' لاہور
فون ۴۵۱۰ ـ ۶۳۱ ـ ۹۲ ـ ۴۲ فیکس ۶۴۹۶ ـ ۶۳۱ ـ ۹۲ ـ ۴۲
ای میل : Iqbal acd@lhr.comsats.net.pk

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LIBRARY.
Acc. No.
LAHORE

ترتیب

خصوصی مطالعہ

تراجم

فکریات

شخصیات

www.IqbalCyberLibrary.net All rights reserved 2002-2006

قلمی معاونین

پروفیسر جیلانی کامران	۳۱۰ نشتر بلاک علامہ اقبال ٹاؤن لاہور
آئی۔ اے۔ رحمن	حمید نظامی روڈ' (ٹیمپل روڈ) لاہور
ڈاکٹر انور سجاد	نشیمن ۔ چونا منڈی لاہور
ڈاکٹر منور حسین	استاد شعبہ اردو' علی گڑھ یونیورسٹی علی گڑھ بھارت
ندیم شفیق ملک	۱۳۔ دسہرہ گراونڈ اصغر مال روڈ راولپنڈی
پروفیسر سمیع اللہ قریشی	النصرت۔ چوہدری کالونی گوجرہ روڈ' جھنگ
پروفیسر محمد عارف	اسسٹنٹ پروفیسر گورنمنٹ کالج آزاد کشمیر
محمد شریف چودھری	خانہ فرہنگ ایران' چوک کمہاراں۔ ملتان
پروفیسر رانا غلام شبیر	استاد شعبہ اردو گورنمنٹ کالج جھنگ
پروفیسر شاہدہ یوسف	استاد شعبہ اردو گورنمنٹ گرلز کالج مدینہ ٹاؤن فیصل آباد
پروفیسر شفیقہ اختر	استاد شعبہ فلسفہ گورنمنٹ کالج مردان
پروفیسر شگفتہ بخاری	استاد شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب لاہور
حمیرا ظفر	شعبہ اردو جامعہ پنجاب لاہور
غلام قاسم مجاہد بلوچ	سبجیکٹ سپیشلسٹ ۶۲۸ اللہ آباد کالونی نزد مجاہد کیڈٹ سکول ڈیرہ غازی خان
رفاقت علی شاہد	۹۴۔ ڈی / ۲ بلاک نمبر ۲ گرین ٹاؤن' لاہور
محمد اصغر نیازی	محقق شعبہ ادبیات اقبال اکادمی پاکستان لاہور
ڈاکٹر وحید عشرت	۳۱۳۔ ایچ / ۲ فیز II جوہر ٹاؤن لاہور

علامہ اقبال کے خطبہ الہ آباد (1930ء) کا پس منظر

ندیم شفیق ملک

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں آل انڈیا مسلم لیگ اپنی تاریخ کے نازک ترین دور سے گزر رہی تھی۔ مرکزی خلافت کمیٹی اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے قیام نے پہلے ہی اس سے مسلمانان ہند کی واحد نمائندہ سیاسی تنظیم ہونے کا اعزاز چھین لیا تھا' اور اس کی سیاسی ساکھ کو مزید نقصان اس وقت پہنچا جب 1927ء میں تجاویز دہلی کی حمایت اور سائمن کمیشن سے تعاون کے سوال پر یہ کلکتہ لیگ اور لاہور لیگ نامی دو حصوں میں بٹ کر رہ گئی۔ ہرچند یہ دونوں دھڑے مارچ 1930ء میں پھر سے متحد ہو گئے مگر سیاسی افق پر مسلم لیگ کی سرگرمیاں محدود سے محدود تر ہوتی چلی گئیں۔ 1929ء میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس ہی منعقد نہ ہو سکا اور 1930ء میں سال بھر میں اس کی کونسل کے صرف چار عمومی اور ایک ہنگامی اجلاس منعقد ہوئے(1)۔ مسلم لیگ کے اجلاسوں میں ممبران کی شرکت دن بدن کم سے کم ہوتی چلی جا رہی تھی۔ اگرچہ ملک بھر میں دو ہزار سے زائد مسلم لیگ کے ممبر موجود تھے مگر کسی بھی اجلاس کے موقع پر پچھتر اراکین کا جمع ہو جانا بھی غنیمت سمجھا جاتا تھا اور مسلم لیگ کے رہنما اس تنگ و دو میں تھے کہ کسی طرح دہلی سے پچھتر نئے ممبر بنائے جائیں تاکہ کورم کی کمی کے مسئلے پر قابو پایا جا سکے(2)۔ جماعتی امور کے بارے میں مسلم لیگی حضرات کی عدم دلچسپی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ مسلم لیگ کے فرسودہ اور زائد المعیاد آئین میں تبدیلی کے لیے مسلم لیگ کونسل نے یکم مارچ 1930ء کو ایک کمیٹی قائم کی مگر سال بھر میں اس کا کوئی بامقصد اجلاس ہی نہ ہو سکا(3)۔ اسی طرح مسلم لیگ کے معتمد اعزازی ڈاکٹر سیف الدین کچلو کی معیاد عہدہ 31 دسمبر 1929ء کو ختم ہو گئی مگر کئی مہینوں تک ان کی جگہ کوئی دوسرا شخص منتخب نہ کیا جا سکا(4)۔ اس کے علاوہ مسلم لیگ کی مالی حالت بھی انتہائی دگرگوں تھی۔ مرکزی دفتر کے پاس نہ صرف کوئی محفوظ فنڈ نہ تھا بلکہ الٹا وہ سینکڑوں روپے کا مقروض تھا۔ 1930ء میں پرزور درخواستوں اور کافی تگ و دو کے باوجود ممبران سے صرف 887 روپے بطور چندہ جمع ہوئے اور مسلم لیگ کا کام قائداعظم کے عطیات اور مسلم لیگ کے جوائنٹ سیکرٹری ایس ایم عبداللہ کے وقتاً" فوقتاً" دیے جانے والے قرض حسنہ سے چلایا جاتا رہا(5)۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر لیگ کا سالانہ اجلاس منعقد کروانے میں اس امر کا خاص خیال رکھا جاتا تھا کہ مجوزہ مقام ایسا ہو جہاں تمام ممبران بہ سہولت پہنچ سکیں اور کورم باآسانی پورا ہو سکے' نیز مقامی احباب مہمانوں کے قیام و طعام اور سالانہ جلسے کے تمام تر اخراجات کے کفیل ہو سکیں۔

اس پر آشوب دور میں آل انڈیا مسلم لیگ کو متحرک رکھنے اور سالانہ اجلاس منعقد کروانے میں جس ہستی نے سب سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا' وہ مسلم لیگ کے آفس سیکرٹری سید شمس الحسن (1892ء-1981ء) تھے جنھوں نے مسلم لیگی رہنماؤں کی توجہ لیگ کا سالانہ اجلاس منعقد کروانے کی طرف مبذول کروائے رکھی اور پہلے لکھنؤ' پھر بنارس اور انجام کار الہ آباد میں اس کے انعقاد کے عملی انتظامات کیے۔ اعزازی معتمد مسلم لیگ کی پیش کردہ سالانہ رپورٹ برائے 1930ء میں اس حقیقت کا برملا اعتراف کیا گیا کہ اگر شمس الحسن حوصلہ مندی اور استقلال کا مظاہرہ نہ کرتے تو مسلم لیگ کے دفاتر عرصہ دراز سے بند ہو چکے ہوتے(6)۔ خوش قسمتی سے انھیں مولوی محمد یعقوب (1879ء-1942ء) جیسے پرخلوص مسلم لیگی رہنما کی سرپرستی حاصل ہو گئی تھی جو 1930ء میں مسلم لیگ کے اعزازی معتمد کی حیثیت سے خدمات انجام دے رہے تھے(7)۔ چنانچہ ان دونوں بزرگوں کی مشترکہ مساعی سے آل انڈیا مسلم لیگ اس قابل ہو سکی کہ تمام تر مشکلات کے باوجود اپنا سالانہ اجلاس منعقد کروا سکے۔

1929ء میں چونکہ مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس نہ ہو سکا تھا اس لیے 1930ء کی ابتداء ہی سے اس کی تیاریاں شروع ہو گئیں۔ 14 مارچ 1930ء کو ہونے والے مسلم لیگ کونسل کے اجلاس میں ایک کمیٹی مقرر کی گئی جس کو لیگ کے سالانہ اجلاس کی مناسب تاریخ و مقام کے بارے میں سفارشات پیش کرنے کا کام سونپا گیا(8)۔ دریں اثناء مسلمانان پونا نے ایک جلسے میں منظور شدہ قرار داد کے ذریعے یہ پیشکش کی کہ مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس پونا میں منعقد کیا جائے(9)۔ 18 جون 1930ء کو مولوی محمد یعقوب نے مسلم لیگ کونسل کے منتخب اراکین کے نام ایک مراسلہ بھیجا جس میں سائمن کمیشن کی سفارشات کی ممکنہ اشاعت کے پیش نظر مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے انعقاد کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے اراکین سے ان کی آراء طلب کی گئیں تاکہ اس مسئلے کو مسلم لیگ کونسل کے جولائی 1930ء میں ہونے والے اجلاس میں طے کیا جا سکے(10)۔ مولوی یعقوب نے اس بات کو بھی نمایاں کیا کہ عام حالات میں تو جولائی یا اگست کے مہینے ہی سالانہ اجلاس کے لیے موزوں رہتے ہیں مگر جولائی میں مرکزی قانون ساز اسمبلی کا اجلاس شملے میں طلب کیا گیا ہے جس کی وجہ سے جولائی میں سالانہ اجلاس کا انعقاد خارج از بحث ہے۔ دوسری طرف ستمبر میں ملک میں عام انتخابات ہو رہے ہیں جس کے باعث اگست میں کامیاب اجلاس منعقد کرنا نہایت مشکل ہو گیا ہے(11)۔

اس مراسلے کے جواب میں لیگ کونسل کے اراکین نے مرکزی دفتر کو کیا تجاویز ارسال کیں' اس کی تفصیلات تو دستیاب نہیں مگر بنگال کے ممتاز مسلم رہنما اے۔ ایچ۔ غزنوی نے 28 جون 1930ء کو مولوی یعقوب کو مطلع کیا کہ چونکہ سائمن کمیشن کی تجاویز پہلے ہی چھپ چکی ہیں' اس لیے لیگ کا سالانہ اجلاس جلد از جلد منعقد کیا جانا چاہیے تاکہ ان پر مفصل غور کیا جا سکے۔ اس ضمن میں انھوں نے تجویز پیش کی کہ لیگ کا سالانہ اجلاس قانون ساز اسمبلی کے دوران ہی شملے میں منعقد کر لیا جائے(12)۔ اس کی بابت حتمی فیصلہ کرنے کے لیے مسلم لیگ کونسل کا اجلاس 13 جولائی 1930ء کو شملے میں ہوا جس میں تمام آراء و تجاویز پر غور کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا کہ مسلم لیگ

کا اکیسواں سالانہ اجلاس لکھنؤ میں 16 اور 17 اگست 1930ء کو منعقد کیا جائے(13)۔ اجلاس کی صدارت کے لیے طے پایا کہ بالترتیب علامہ اقبال' سر سلطان احمد' مولوی فضل الحق اور صاحبزادہ عبدالقیوم کو دعوت دی جائے(14)۔

ان فیصلوں کی روشنی میں قائد اعظم نے جو اس مسلم لیگ کی صدارت کے فرائض انجام دے رہے تھے' علامہ اقبال کو لکھنؤ اجلاس کی صدارت قبول کرنے کے لیے اسی دن تار دے دیا مگر 21 جولائی 1930ء تک ان کی طرف سے کوئی جواب موصول نہ ہوا(15)۔ اس تاخیر پر اظہار تشویش کرتے ہوئے شمس الحسن نے مولوی محمد یعقوب کو 21 جولائی 1930ء کو تحریر کیا کہ اجلاس کے انعقاد کی تاریخیں بہت قریب آ رہی ہیں مگر ابھی تک علامہ اقبال کی طرف سے اس کی صدارت قبول کرنے کی اطلاع موصول نہیں ہوئی جس کے سبب ابھی دعوتی خطوط جاری نہیں ہو سکے جس پر برما اور مدراس جیسے دور دراز علاقوں کے ممبران کو تنگی وقت کی شکایت ہو گی(16)۔ انہوں نے اس امر کی بھی نشاندہی کی کہ انگریزی اور اردو' دونوں زبانوں میں تین ہزار کے قریب دعوتی خطوط بھیجے جانے ہیں جن کو منزل مقصود تک پہنچنے میں بھی خاصا وقت درکار ہو گا(17)۔ اسی نوعیت کا استفسار ایک اور لیگی کارکن اعجاز علی نے بھی مولوی یعقوب کے نام اپنے ایک خط مورخہ 20 جولائی 1930ء میں کیا جس میں انہوں نے بتایا کہ انہوں نے آج ملک فیروز خان نون سے بذریعہ فون معلوم کیا تھا کہ آیا علامہ اقبال نے لکھنؤ اجلاس کی صدارت کرنا منظور کر لی ہے' جس کے جواب میں سر فیروز خان نون نے اس بارے میں اپنی لاعلمی کا اظہار کیا۔ چنانچہ اس پر اعجاز علی نے مولوی یعقوب سے پوچھا کہ آیا اس بارے میں قائد اعظم نے ان کو کچھ اطلاع دی ہے(18)۔ اسی طرح 23 جولائی 1930ء کی اشاعت میں روزنامہ انقلاب نے خبر دی کہ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کے سلسلے میں علامہ اقبال سے خط و کتابت ہو رہی ہے مگر ابھی تک انہوں نے اس بارے میں کوئی حتمی فیصلہ نہیں کیا(19)۔

علامہ اقبال کی طرف سے اجلاس لکھنؤ کی صدارت قبول کرنے کے بارے میں پہلی مستند اطلاع روزنامہ انقلاب کی 26 جولائی 1930ء کی اشاعت میں ملتی ہے جس میں کہا گیا تھا کہ علامہ نے وسط اگست میں لکھنؤ میں ہونے والے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کرنے کی دعوت قبول کر لی ہے اور وہ آجکل صدارتی خطبہ لکھنے میں مصروف ہیں(20)۔ 31 جولائی 1930ء کو مولوی یعقوب کا ایک کھلا خط تمام ممتاز اردو اخبارات میں شائع ہوا جس میں علامہ اقبال کی جانب سے مسلم لیگ کے اجلاس لکھنؤ کی صدارت قبول کرنے کا باضابطہ اعلان کرتے ہوئے مسلمانوں سے درخواست کی گئی تھی کہ ہر گروہ اور خیال کے لوگ اس میں شریک ہوں اور ٹھنڈے دل و دماغ سے حالات حاضرہ پر غور و خوض کرنے کے بعد اپنے متفقہ مطالبات کا اعلان مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے کریں(21)۔ لکھنؤ اجلاس کی مزید اہمیت واضح کرتے ہوئے مولوی یعقوب نے کہا کہ ملک کے موجودہ نازک سیاسی حالات کی وجہ سے عموماً" اور صوبہ سرحد کے مخدوش حالات کی وجہ سے خصوصاً" جو اہم تبدیلیاں حکومت ہند کے دستور اساسی میں ہونے والی ہیں' نیز اس اختلاف رائے

کی بدولت جو سائمن کمیشن رپورٹ اور مجوزہ گول میز کانفرنس کے متعلق پیدا ہو چکا ہے' لیگ کا یہ اجلاس اور زیادہ اہمیت کا حامل ہو گیا ہے(22)-

آہستہ آہستہ لکھنؤ میں بھی سالانہ اجلاس کی تیاریوں نے زور پکڑنا شروع کر دیا۔ 22 جولائی 1930ء کو لکھنؤ کے ممتاز لیگی رہنما منشی اختشام علی نے جو اجلاس کے انتظام و انصرام میں پیش پیش تھے' شمس الحسن کو اطلاع دی کہ مقام جلسہ کے بارے میں 25 جولائی 1930ء کو صوبائی لیگ کونسل کے اجلاس میں غور کیا جائے گا اور حتمی فیصلہ ہوتے ہی مرکزی دفتر کو اطلاع دے دی جائے گی(23)- 25 جولائی 1930ء کو منشی اختشام علی کی طرف سے سیکرٹری مسلم لیگ کو تار کے ذریعے صوبائی لیگ کونسل کی طرف سے لکھنؤ میں سالانہ اجلاس منعقد کرنے کی رسمی منظوری کی اطلاع دی گئی(24)- 28 جولائی 1930ء کو منشی اختشام علی نے مزید اطلاع دی کہ استقبالیہ کمیٹی 27 جولائی کو بن گئی ہے' اور مرکزی دفتر کو ممبران مسلم لیگ کی فہرست بھیجنے کی درخواست کی تاکہ رسمی بلاوے کے ساتھ ساتھ خصوصی دعوتی خطوط بھی لکھے جا سکیں(25)- ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کو ان تمام تیاریوں سے باخبر نہیں رکھا جا رہا تھا کیونکہ انہوں نے اپنے خط مورخہ یکم اگست 1930ء میں مولوی یعقوب کو تحریر کیا کہ "ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا کہ لکھنؤ میں آیا کوئی استقبالیہ کمیٹی بھی بن گئی یا نہیں۔ ہمیں ابھی تک اس کی بابت کوئی اطلاع نہیں دی گئی اور لوگ ہر طرح کے استفسارات کر رہے ہیں" (26)-

دریں اثناء ممتاز لیگی رہنماؤں نے مرکزی دفتر کو لکھنؤ اجلاس میں شرکت کی اطلاع دینی شروع کر دی۔ حکیم محمد شریف نے لاہور سے سیکرٹری مسلم لیگ کو اپنے خط محررہ 28 جولائی 1930ء کے ذریعے مطلع کیا کہ لاہور کے مندوبین علامہ اقبال ہی کے ہمراہ لکھنؤ پہنچیں گے(27)- حبیب الرحمن شیروانی نے اجلاس میں حاضری کی یقین دہانی کرواتے ہوئے امید ظاہر کی کہ اجلاس کے شرکاء دوسرے مسلم سیاسی اجتماعات کی طرح نیم خام اور سرسری تجاویز پیش کرنے یا سیر کرنے کو ہی نصب العین نہ بنائیں گے بلکہ سیاسی راہنما ایسا لائحہ عمل پیش کریں گے جو موجودہ ہنگامہ خیز واقعات کے حسب حال ہو گا(28)- لکھنؤ کے محمد شوکت علی ایڈووکیٹ نے سیکرٹری مسلم لیگ کے نام اپنے خط مورخہ 17 اگست 1930ء میں اس امر پر حیرت کا اظہار کیا کہ موجودہ بحران میں مسلم لیگ نے کچھ کر گزرنے کا بیڑہ اٹھایا ہے اور اپنی اور حکیم سید بشیر احمد کی خدمات پیش کرتے ہوئے یقین دلایا کہ وہ اجلاس کو کامیاب بنانے کے لیے ہر ذمہ داری کو بجا لانے کے لیے تیار ہیں(29)- خلیل قاضی نے تحریر کیا کہ میں اس جلسے کی اہمیت کو جانتا ہوں اور ضرورت کو سمجھتا ہوں' اس لیے حاضری کی کوشش کروں گا(30)- دیگر راہنماؤں میں سے ریاست دینا کے عزیز الدین احمد خان' مولوی عبدالغنی آف مالدہ' محمد حسین جونپوری' طفیل احمد منگلوری' ایس ایم فضل الٰہی' سید اسد رضا آف پونا وغیرہ نے علیحدہ علیحدہ خطوط کے ذریعے مرکزی دفتر کو لکھنؤ اجلاس میں شرکت کا یقین دلایا(31)-

2 اگست 1930ء کو سالانہ اجلاس کی وجہ سے مسلم لیگ کا مرکزی دفتر بیس (20) دنوں کے

لیے لکھنؤ منتقل ہو گیا۔ شمس الحسن نے محکمہ ڈاک کو اس عارضی تبدیلی سے مطلع کرتے ہوئے استدعا کی کہ 22 اگست تک موصول ہونے والے خطوط اور منی آرڈر 36 سرکلر روڈ لکھنؤ کے پتے پر ارسال کر دیئے جائیں(32)۔ لکھنؤ اجلاس کی تیاریوں کا ذکر کرتے ہوئے شمس الحسن نے مولوی محمد یعقوب کو 4 اگست 1930ء کو تحریر کیا کہ ہندوستان بھر میں تمام ممبران کو دو ہزار کے قریب اردو اور انگریزی گشتی خطوط ارسال کر دیئے گئے ہیں جس میں انھیں لکھنؤ اجلاس میں شرکت کی دعوت دی گئی ہے۔ منشی اطہر علی ایڈووکیٹ کی سربراہی میں ایک استقبالیہ کمیٹی نے کام شروع کر دیا ہے اور گنگا پرشاد میموریل ہال کو سالانہ اجلاس کی جائے انعقاد کے طور پر چن لیا گیا ہے۔ نیز شہر میں تقسیم اور چسپاں کرنے کے لیے ہینڈ بل اور پوسٹرز تیار کر لیے گئے ہیں۔ انہوں نے مزید مطلع کیا کہ مسلم لیگ کونسل کا اجلاس منشی احتشام علی کے گھر 15 اگست 1930ء کو چار بجے شام کو ہو گا(33)۔

5 اگست 1930ء کو مسلم لیگ کے لکھنؤ اجلاس کے حوالے سے روزنامہ انقلاب نے ایک اداریہ تحریر کیا جس میں اس امر کی تلقین کی گئی کہ وقت کی نزاکت' ملت کی پیچیدہ ضروریات اور اجلاس کی اہمیت کے پیش نظر' صدارت کے لیے علامہ اقبال جیسی موزوں ترین شخصیت کا انتخاب کیا گیا ہے' اور اس یقین کا اظہار کیا کہ ان کے خطبے کی روشنی میں مسلمانان ہند اپنے لیے بہترین لائحہ عمل تیار کرنے کے قابل ہو جائیں گے(34)۔ 6 اگست 1930ء کو مولوی یعقوب نے ہندوستان بھر کے نمایاں اخبارات کے نام ایک اعلامیہ جاری کیا جس میں بتایا گیا کہ لکھنؤ میں لیگ کے سالانہ اجلاس کی تیاریاں زوروں پر ہیں اور ممبران لیگ کو مشورہ دیا گیا کہ وہ اپنی آمد کے متعلق مسلم لیگ کے دفتر واقع 131 خیالی گنج' لکھنؤ کو 14 اگست 1930ء تک مطلع کر دیں تاکہ ان کے حسب منشا رہائش کا بندوبست کیا جا سکے(35)۔ نیز اجلاس کی خصوصی اہمیت کے پیش نظر اور لیگ کے ممبران کی بھاری تعداد میں متوقع شرکت کے سبب' عام شرکاء کی خدمت میں استدعا کی گئی تھی کہ وزیٹرز کے لیے صرف چند نشستیں مخصوص کی گئی ہیں جن کے ٹکٹ پندرہ' پانچ اور دو روپے کے حساب سے دستیاب ہیں مگر جو صاحبان پہلے سے اپنی نشستیں مخصوص کروانا چاہتے ہیں' ان کو چاہیے کہ سیکرٹری مسلم لیگ کے نام درخواست جلد از جلد بھجوا دیں(36)۔ مراسلے میں اس بات کی بھی وضاحت کر دی گئی کہ اجلاس کی کارروائی میں حصہ لینے اور ووٹ دینے کا حق صرف ممبران لیگ کے لیے مخصوص ہو گا' مگر لیگ کی ممبر شپ ان تمام مسلمانوں کے لیے کھلی ہے جو اکیس سال کی عمر کے حامل ہیں یا گریجوایٹ ہیں۔ چنانچہ جو اصحاب ممبر بننا چاہیں وہ 15 اگست سے پہلے پانچ روپے داخلہ فیس اور چھ روپے سالانہ فیس ادا کر کے رکن بن سکتے ہیں(37)۔

6 اگست 1930ء کو مولوی یعقوب کے نام اپنے ایک مکتوب میں شمس الحسن سالانہ اجلاس کی تیاریوں کی بابت مطلع کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "لکھنؤ میں تمام انتظامات مکمل ہو گئے ہیں۔ رات کو استقبالیہ کمیٹی کا اجلاس ہوا جس میں شہر کے تمام سربر آوردہ اصحاب شریک تھے۔ اس میں یہ طے پایا کہ مہمانوں کے طعام کے کل اخراجات استقبالیہ کمیٹی برداشت کرے گی۔ نیز کئی کوٹھیاں اور مکانات بھی مہمانوں کے قیام کے لیے حاصل کر لی گئی ہیں(38)۔ آٹھ اور دس اگست 1930ء کی

اشاعتوں میں روزنامہ انقلاب نے اگست میں لکھنؤ میں ہونے والی آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے جلسوں کی خبریں شائع کرتے ہوئے لکھا کہ ان اجتماعات سے مسلمانوں کے حقوق و مطالبات کا پرزور اعادہ اور ان کے اتفاق و اتحاد کا شاندار مظاہرہ کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ ان دونوں جلسوں میں شریک ہونا اس مسلمان کے لیے لازم ہے' جو لکھنؤ پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو(39)۔

ادھر لکھنؤ میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی تیاریاں زور و شور سے جاری تھیں' ادھر کانگریس اپنے گماشتوں کے ذریعے اس اجلاس کو ناکام بنانے کے لیے کوشاں ہو گئی۔ ان اطلاعات پر علامہ اقبال نے اظہار تشویش کرتے ہوئے مولوی محمد یعقوب کو کیم اگست 1930ء کو ایک خط تحریر کیا جس میں مسلم قوم پرستوں کے ذریعے کانگریسی رہنماؤں کی لکھنؤ اجلاس پر قبضہ کرنے کی سازشوں کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے زور دیا کہ جہاں تک ممکن ہو' لکھنؤ اجلاس پرامن رکھا جائے اور اسے درہم برہم کرنے کے منصوبہ سازوں کی ممکنہ گڑبڑ کے خلاف ہر ممکن احتیاط بروئے کار لائی جائے (40)۔ اس ضمن میں علامہ نے تجویز کیا کہ اگر ضرورت ہو تو اجلاس کا مقام تبدیل کر دیا جائے اور اگر مندرجہ بالا خدشے کا موہوم سا امکان بھی ہو تو لیگ کے سالانہ اجلاس کے لیے دہلی زیادہ موزوں جگہ رہے گی(41)۔ اس کے علاوہ علامہ نے سالانہ اجلاس کی تاریخیں تبدیل کرنے کا بھی مشورہ دیتے ہوئے کہا کہ اگست کے بجائے اسے ستمبر کے اوائل یا درمیان بھی منعقد کیا جا سکتا ہے کیونکہ موسم بھی اس وقت تک پہلے سے کچھ بہتر ہو جائے گا اور صوبہ پنجاب بھی پہلے سے زیادہ طاقتور وفد بھیجنے پر قادر ہو جائے گا(42)۔

4 اگست 1930ء کو علامہ اقبال نے مولوی محمد یعقوب کو ایک اور خط لکھا جس میں انہوں نے تحریر کیا کہ سابقہ خط میں مذکورہ وجوہات کی بنا پر یہ مناسب ہو گا کہ سالانہ اجلاس اکتوبر تک' یعنی عام انتخابات کے مکمل ہونے تک ملتوی کر دیا جائے۔ جائے انعقاد کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے خیال ظاہر کیا کہ اگر دہلی مناسب جگہ نہ ہو تو یہ اجلاس لاہور میں بھی منعقد ہو سکتا ہے بشرطیکہ فیروز خان نون اور دوسرے حضرات اس معاملے میں دلچسپی لیں(43)۔ اس ممکنہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہ اکتوبر میں لیگ کا سالانہ اجلاس منعقد کرنے سے پہلی گول میز کانفرنس کے نامزد مسلم مندوبین اس میں شریک نہ ہو سکیں گے کیونکہ وہ اکتوبر کے پہلے ہفتہ میں لندن کے لیے روانہ ہو رہے تھے' علامہ اقبال نے خیال ظاہر کیا کہ ان کی عدم شرکت سے کچھ فرق نہیں پڑے گا کیونکہ اجلاس کی قرار دادیں انہیں بذریعہ تار بھی بھیجی جا سکتی تھیں' اور امکان ظاہر کیا کہ شاید گول میز کانفرنس ایک ہفتہ سے زائد کے لیے ملتوی ہو جائے(44)۔ ظاہر ہے کہ لیگ کے دگرگوں مالی معاملات اور انتظامی مشکلات کے پیش نظر ان تجاویز پر عمل کرنا ممکن نہ تھا۔

4 اگست 1930ء ہی کو علامہ اقبال نے شمس الحسن کے نام ایک مراسلہ بھیجا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنے تمام تر ذہنی تحفظات کے باوجود علامہ' لکھنؤ اجلاس میں شرکت کے لیے تیار تھے اور اسے کامیاب دیکھنے کے بھی متمنی تھے۔ اس خط میں علامہ نے شمس الحسن کو مشورہ دیا کہ پنجاب سے مدعو کیے جانے والے افراد کو مرکزی دفتر کی طرف سے علیحدہ علیحدہ تاکیدی خطوط لکھے جائے

چاہئیں اور ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین سیکرٹری صوبائی مسلم لیگ لاہور کے نام بھی الگ تاکیدی خط ارسال کیا جائے تاکہ لاہور سے بہت سے حضرات شریک اجلاس ہوں۔ اور بیرونی شرکاء کے قیام طعام کے انتظامات کے بارے میں بھی مفصل اطلاع شائع کی جائے(45)۔ اپنے اعزاز میں کسی قسم کی استقبالیہ تقریبات کی ممانعت کرتے ہوئے علامہ نے صراحتاً لکھا کہ "مہربانی فرما کر ممبران استقبالیہ کمیٹی کی خدمت میں میری طرف سے عرض کیجئے کہ کسی قسم کے استقبال کی تیاری نہ کی جائے۔ میں اپنے پرانے دوست محمد وسیم بیرسٹر کے ہاں قیام کروں گا۔ چونکہ مجھے استقبال کا اندیشہ تھا' اس واسطے میں نے ان کو لکھا ہے کہ میرے لکھنؤ پہنچنے کے وقت سے کسی کو بھی آگاہ نہ کریں اور اسی شرط پر میں نے ان کے ہاں ٹھہرنے اور ان کا مہمان ہونا قبول کیا ہے۔"(46)۔ ان سطور سے عیاں ہے کہ علامہ اقبال مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کو ذاتی نام و نمود کی نمائش کا ذریعہ نہ سمجھتے تھے بلکہ اس کے ذریعے مسلمانوں کو پیام عمل دینے کے خواہشمند تھے۔

لکھنؤ کے مقامی مسلم لیگی رہنما بھی کانگریس کی ممکنہ شرپسندیوں سے بخوبی آگاہ تھے اور ان کے تدارک کے لیے تدابیر بھی کر رہے تھے۔ شمس الحسن نے مولوی یعقوب کو لکھنؤ سے ارسال کردہ 4 اگست 1930ء کے خط میں اطلاع دی کہ قوم پرست مسلمان تادم تحریر بہت زیادہ لاتعلق نظر آرہے ہیں مگر یہ کہا جا رہا ہے کہ وہ لکھنؤ اجلاس کو درہم برہم کرنے کے خفیہ منصوبے بنا رہے ہیں۔ مگر جہاں تک میں اندازہ کر سکتا ہوں' یہ افواہ کے سوا کچھ نہیں(47)۔ ایک دوسرے مکتوب میں جو 6 اگست 1930ء کو لکھا گیا' شمس الحسن نے مولوی یعقوب کو مطلع کیا کہ کانگریس کے قوم پرست حامی عرصہ سے کوشش کر رہے ہیں کہ یہ جلسہ ملتوی کر دیا جائے مگر جلسے کے پرامن انعقاد کا یقین دلاتے ہوئے شمس الحسن نے لکھا کہ مسلم لیگ کونسل میں ان کے ممبران کی تعداد نہایت کم کر دی گئی ہے' نیز ان کے بہت سے بااثر راہنما جیل میں ہیں۔ چونکہ اجلاس میں صرف اراکین ہی شرکت کر سکتے ہیں' اس لیے جلسے میں کسی گڑبڑ کے اندیشہ کی گنجائش نہیں۔ وہ اگر شریک بھی ہوئے تو کیا کر سکتے ہیں(48)۔ مزید حفاظتی اقدام کے طور پر لکھنؤ اجلاس کے وزیٹر ٹکٹوں کی فروخت روک دی گئی کیونکہ اس بات کا اندیشہ تھا کہ مخالفین سو دو سو ٹکٹیں خرید کر غنڈہ عناصر کو جلسہ درہم برہم کرنے کے لیے نہ بھیج دیں(49)۔

اس مراسلت سے یہ بات ظاہر ہے کہ لکھنؤ اجلاس میں اگر گڑبڑ کا کوئی اندیشہ موجود بھی تھا تو مقامی مسلم لیگی زعماء اس کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار تھے۔ مگر جلد ہی اجلاس کے انعقاد میں ایک دوسری رکاوٹ پیدا ہو گئی۔ ستمبر 1930ء میں ہندوستان بھر میں مرکزی اور صوبائی قانون ساز کونسلوں کے انتخابات ہو رہے تھے اور بڑے بڑے مسلمان رہنما اس کی تیاریوں میں مشغول تھے' اور دور دراز کے علاقوں سے ان کا لکھنؤ آنا مشکل ہو گیا تھا۔ چنانچہ جلد ہی انتخابی گہما گہمی اور مصروفیت نے مختلف صوبوں کے مسلم لیگی رہنماؤں کو جلسہ کے التوا کی درخواستیں کرنے پر مجبور کر دیا۔ یہاں یہ امر تعجب خیز ہے کہ ہرچند اجلاس لکھنؤ کی تاریخوں کا اعلان بہت پہلے ہو چکا تھا مگر اس کو ملتوی کرنے کی سعی مقررہ تاریخ سے چند روز پیشتر ہی شروع ہوئی۔ 6 اگست 1930ء کو شمس

الحسن نے مولوی یعقوب کو ایک خط کے ذریعے مطلع کیا کہ نواب محمد یوسف اور سر فیروز خان نون کے تار بابت التوائے لکھنؤ اجلاس ملے ہیں۔ ان کوششوں کی مخالفت کرتے ہوئے شمس الحسن نے لکھا کہ اس حالت میں جبکہ دو ہزار خطوط ممبران کو بطریق دعوت نامہ بھیجے جا چکے ہیں' اور اجلاس کو کامیاب بنانے کے لیے شہر میں اچھا خاصا پروپیگنڈا کیا جا چکا ہے' اجلاس کو ملتوی کرنا نہایت بدنامی کا باعث ہو گا(50)- اس یقین کا اظہار کرتے ہوئے کہ اجلاس لکھنؤ نہایت کامیاب ہو گا' شمس الحسن نے رائے ظاہر کی کہ ڈاکٹر شفاعت احمد خان اور نواب محمد یوسف کو چاہیے تھا کہ اجلاس میں پرزور طریق سے شرکت کرتے ہوئے 'اس التوا کی کوشش میں اپنی قوت کو کمزور کرنے سے کیا فائدہ(51)-

شمس الحسن نے صرف مولوی یعقوب ہی کو خط لکھنے پر اکتفا نہ کیا بلکہ اسی دن یعنی 6 اگست 1930ء ہی کو قائداعظم اور نواب یوسف کو بھی اس ضمن میں علیحدہ علیحدہ خطوط لکھے۔ قائداعظم کو ان کے نام نواب یوسف کا تار برائے التوائے لکھنؤ اجلاس ارسال کرتے ہوئے شمس الحسن نے انکشاف کیا کہ اسی قسم کے تار سر فیروز خان نون کی جانب سے لکھنؤ میں قیام پذیر مسلم لیگ کے ممتاز اراکین کو بھیجے گئے جن میں ان کو لیگ کے سالانہ اجلاس کو کسی بعد کی تاریخ تک ملتوی کروانے کے لیے اپنا اثر و رسوخ استعمال کرنے کی استدعا کی گئی ہے(52)- علامہ اقبال کے اس خط کا بھی حوالہ دیتے ہوئے' جس میں انہوں نے اس اندیشہ کا اظہار کیا تھا کہ قوم پرست حضرات لکھنؤ اجلاس کے ذریعے مسلم لیگ پر قبضہ نہ کر لیں' شمس الحسن نے خیال ظاہر کیا کہ ملک فیروز خان نون اور نواب محمد یوسف بھی اسی اندیشہ کے پیش نظر لکھنؤ اجلاس کو ملتوی کروانا چاہتے تھے(53)- ان تمام خدشات کی نفی کرتے ہوئے شمس الحسن نے قائداعظم کو یقین دلایا کہ قوم پرست جماعت مسلم لیگ کونسل میں ناقابل ذکر اقلیت میں ہے اور اس کے حامی یا تو لاتعلق ہیں یا جیل میں مقید ہیں' اور ان سے استدعا کی کہ وہ علامہ اقبال' نواب محمد یوسف اور ملک فیروز خان نون پر زور دیں کہ وہ لکھنؤ اجلاس میں بلا خوف و خطر اپنی تمام تر قوت کے ساتھ شریک ہوں(54)-

نواب محمد یوسف کے نام خط میں شمس الحسن نے انہیں مطلع کیا کہ "اجلاس کے لیے تمام انتظامات پوری تندہی سے جاری ہیں۔ تقریباً" دو ہزار دعوت نامے ہندوستان کے مختلف علاقوں بشمول برما کی طرف جاری کیے جا چکے ہیں۔ استقبالیہ مجلس قائم کر دی گئی ہے۔ فنڈ جمع کر لیے گئے ہیں۔ ہینڈ بل اور پوسٹرز تقسیم کیے جا رہے ہیں۔ ہندوستان کے مختلف علاقوں سے بہت سے ممبران لیگ نے اپنی آمد سے دفتر کو مطلع کر دیا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنا صدارتی خطبہ تیار کر لیا ہے۔ ان حالات میں میری ناقص رائے میں التوا کا سوال بعد از وقت ہے"(55)- اس یقین کا اظہار کرتے ہوئے کہ لکھنؤ اجلاس ایک تاریخی کامیابی ہو گا' شمس الحسن نے امید ظاہر کی کہ نواب محمد یوسف اپنے احباب کے ہمراہ شریک جلسہ ہوں گے(56)-

دریں اثنا لکھنؤ اجلاس کو ملتوی کرنے کے حامی حضرات نے قائداعظم کو انتخابی مصروفیات کا عذر کر کے لکھنؤ اجلاس کے التوا کے لیے مجبور کرنا شروع کر دیا(57)- چنانچہ قائداعظم نے جو 3 اگست 1930ء تک لکھنؤ اجلاس مقررہ وقت پر منعقد کرنے کے حامی تھے' بلکہ ایک دن پہلے لکھنؤ

پہنچنے کا عندیہ بھی دے چکے تھے(58)۔ 6 اگست 1930ء کو مولوی یعقوب اور شمس الحسن کو علیحدہ علیحدہ تار دیے جن میں کہا گیا تھا کہ انہیں لکھنؤ اجلاس کے التوا پر کوئی اعتراض نہیں مگر مسلم لیگ کونسل کے اراکین سے مشورہ کر لیا جائے(59)۔ سالانہ اجلاس میں اپنی شرکت کے بارے میں مطلع کیا کہ وہ بمبئی الیکشن میں مصروف ہیں' شاید شریک نہ ہو سکیں' اور خدشہ ظاہر کیا کہ کئی اور لوگ بھی انتخابات کی وجہ سے شریک جلسہ نہ ہو سکیں(60)۔

تاہم التوائے جلسہ کی کوششوں سے عوام الناس' پریس اور حتیٰ کہ علامہ اقبال بھی بے خبر تھے اور' مقدور بھر' لکھنؤ اجلاس کی تیاریاں کر رہے تھے۔ 7 اگست 1930ء کی اشاعت میں روزنامہ انقلاب نے اس بات پر تشویش کا اظہار کیا کہ ہندو سیاست دان اپنے مسلمان گماشتوں کی مدد سے لیگ کے اجلاس لکھنؤ کو نئی تفرقہ پردازی کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں' اور یو پی کے مسلم رہنماؤں پر زور دیا کہ ان کوششوں کا مکمل سدباب کریں(61)۔ اخبار نے پنجاب اور بنگال کے مسلمانوں پر خصوصیت سے زور دیا کہ وہ کثیر تعداد میں شریک اجلاس ہوں تاکہ کسی ناخوشگوار صورتحال سے بچا جا سکے(62)۔ 8 اگست کو ایک لیگی کارکن محمد ایوب نے شمس الحسن کو مطلع کیا کہ مسلم لیگ کے بلیٹن کی اردو اور انگریزی کاپیاں تیار ہیں اور انہیں اردو اور انگریزی اخبارات کے نام اور پتے بھیج دیے جائیں تاکہ انہیں بلیٹن کی کاپیاں ارسال کی جا سکیں(63)۔ 9 اگست 1930ء کو علامہ اقبال نے سیکرٹری مسلم لیگ کے نام اپنے ایک مکتوب میں تحریر کیا کہ استقبالیہ کمیٹی نے جو فیصلے کیے ہوں' آپ پر لازم ہے کہ انہیں صوبہ پنجاب اور دیگر صوبوں کے اخباروں میں شائع کرائیں تاکہ لوگوں کو ضروری اطلاعات مل سکیں(64)۔ نیز علامہ نے امید ظاہر کی کہ پنجاب سے خاصی تعداد میں لوگ آئیں گے' اور یہ استفسار کیا کہ مسلم لیگ کا اجلاس 16 اگست 1930ء کو کس وقت شروع ہو گا(65)۔ 11 اگست 1930ء کو ممتاز مسلمان صحافی اور روزنامہ انقلاب کے مدیر غلام رسول مہر نے سیکرٹری مسلم لیگ کو مطلع کیا کہ وہ لکھنؤ اجلاس میں ضرور شریک ہوں گے(66)۔ اسی طرح 12 اگست 1930ء کی اشاعت میں روزنامہ انقلاب نے اجلاس لکھنؤ کے التوا کی افواہوں کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ مسلم لیگ کا اجلاس مقررہ وقت پر منعقد ہو گا(67)۔

درحقیقت لکھنؤ اجلاس کو ملتوی کرنے کا فیصلہ 9 اگست سے 12 اگست تک چند دنوں میں طے پایا جب شمس الحسن اور مولوی یعقوب پر لکھنؤ اجلاس ملتوی کرنے کے لیے دباؤ بے حد بڑھ گیا۔ 9 اگست 1930ء کو سر فیروز خان نون نے مولوی یعقوب کو ایک ٹیلی گرام بھیجا جس میں کہا گیا تھا کہ مسلم کانفرنس کا وسط اگست میں لکھنؤ میں ہونے والا اجلاس ملتوی کر دیا گیا ہے چنانچہ وہ بھی اکتوبر کے پہلے ہفتے تک مسلم لیگ کا اجلاس ملتوی کر دیں کیونکہ انتخابات کی وجہ سے مسلمانان پنجاب کے لیے لکھنؤ آنا ناممکن ہے اور اگر لیگ اور کانفرنس کے اجلاس علیحدہ علیحدہ منعقد ہوئے تو مسلمانوں کی قوت اتحاد متاثر ہو گی(68)۔ اس برقیہ کو نظرانداز کرتے ہوئے مولوی یعقوب نے 10 اگست 1930ء کو مسلم لیگ کے ممتاز اراکین کے نام ایک خط بھیجا جس میں ان سے ہر زحمت برداشت کر کے بھی لکھنؤ اجلاس میں شرکت کی پرزور درخواست کی گئی تھی(69)۔ نیز 11 اگست

1930ء کو ایک تار کے ذریعے مولوی یعقوب نے سر فیروز خان نون کو مطلع کیا کہ وہ لکھنؤ اجلاس کو ملتوی کرنے کی تجویز سے اتفاق نہیں کرتے(70)- 11 اگست کو قائداعظم نے شمس الحسن کو تار دی کہ ان کا لکھنؤ آنا یقینی نہیں ہے' اور اگر ضروری ہے تو لکھنؤ اجلاس ملتوی کر دیا جائے(71)- 11 اگست ہی کو سر فیروز خان نون نے شمس الحسن اور مولوی یعقوب کو التوائے اجلاس کے لیے علیحدہ علیحدہ تار دیے(72)- مولوی یعقوب کے نام اپنے برقیہ میں فیروز خان نون نے کہا کہ مختلف صوبوں کی عرض داشتوں کے پیش نظر قائد اعظم نے لکھنؤ اجلاس کے التوا پر اتفاق کر لیا ہے۔ براہ کرم التوائے اجلاس کے لیے اہتمام کیجئے' اور دعویٰ کیا کہ وہ مسلم لیگ کونسل کے پنجابی اراکین کی اکثریت کی ترجمانی کر رہے ہیں(73)- ایسا معلوم ہوتا ہے کہ التوائے اجلاس کی ان کوششوں کی علامہ اقبال کو بھی خبر ہو گئی تھی چنانچہ انہوں نے بھی 11 اگست کو شمس الحسن سے بذریعہ تار دریافت کیا کہ اگر لکھنؤ اجلاس ملتوی ہو گیا ہے تو انہیں مطلع کیا جائے(74)-

12 اگست کو فیروز خان نون نے لکھنؤ میں ہونے والے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے التوا کے لیے مولوی یعقوب کو ایک تفصیلی خط لکھا۔ انہوں نے بتایا کہ انہیں مسلم لیگ کے جوائنٹ سیکرٹری نے تار دی تھی کہ قائداعظم سے لکھنؤ اجلاس کو ملتوی کروانے کے لیے رابطہ کروں' اور اب جب قائداعظم اس پر راضی ہو گئے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقامی رہنما قائد اعظم کے خیالات سے اتفاق کرنے کے لیے تیار نہیں(75)- فیروز خان نون نے مزید وضاحت کی کہ قائداعظم کو ہر صوبہ سے درخواستیں موصول ہوئی تھیں کہ لکھنؤ اجلاس ملتوی کر دیا جائے' اور اگر تمام صوبوں کی رائے عامہ اجلاس کا التوا ہی چاہتی ہے تو ایسا کر دینا ہی مناسب ہو گا(76)- پنجاب کی سیاسی صورتحال کا تذکرہ کرتے ہوئے فیروز خان نون نے لکھا کہ انہیں پنجاب میں کسی کو بھی لکھنؤ اجلاس میں شرکت پر آمادہ کرنے میں شدید دشواری ہو رہی ہے کیونکہ ہر شخص انتخابات میں مصروف ہے' یا تو وہ خود امیدوار ہے یا اپنے دوستوں کے لیے کام کر رہا ہے(77)- اس صورتحال کے پیش نظر نون نے مولوی یعقوب سے درخواست کی کہ وہ اپنے خیالات پر دوبارہ غور کریں اور التوا پر راضی ہو جائیں جس کا تمام ہندوستان سے مطالبہ کیا جا رہا ہے' اور اس بات پر زور دیا کہ یہ ضروری ہے کہ جلسہ لیگ مکمل کامیاب ہو مگر جب تک مختلف صوبوں سے اہم مسلم رہنما لکھنؤ نہ آئیں' مسلم اتحاد کا فریضہ ادا نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے یقین دلایا کہ اکتوبر زیادہ دور نہیں ہے اور ہم سب انتخابات سے ستمبر تک فارغ ہو جائیں گے اور اپنی تمام تر توجہ مسلم لیگ کی جانب مبذول کر سکیں گے(78)- اس مکتوب کے علاوہ 12 اگست ہی کو مسلم لیگی رہنماؤں سید مرتضیٰ اور اے۔ کے غزنوی کی طرف سے بھی مولوی یعقوب کو الگ الگ تاروں کے ذریعے انتخابات کی مصروفیت کی بنا پر اجلاس لکھنؤ ملتوی کرنے کی درخواست کی گئی(79)- ان تمام تر التجاؤں کے باوجود مولوی یعقوب سالانہ اجلاس کو مقررہ تاریخوں پر کرنے پر مصر تھے۔ چنانچہ انہوں نے 12 اگست 1930ء کو شمس الحسن سے بذریعہ خط اجلاس کے انتظامات کی پیش رفت کے بارے میں پوچھا اور امید ظاہر کی کہ انہوں نے کسی بھی ممکنہ گڑبڑ کے خاتمہ کا معقول انتظام کر لیا ہو گا(80)- مگر مولوی یعقوب کی تمام تر

مزاحمت اس وقت دم توڑ گئی جب انہیں قائد اعظم کا ارسال کردہ تار ملا کہ انتخابات کی وجہ سے لکھنؤ اجلاس میں شرکت کرنا بہت دشوار ہے' اس لیے اجلاس ملتوی کر دیا جائے(81)- اس حتمی فیصلے کے بعد مولوی یعقوب کے پاس التوائے اجلاس کا اعلان کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا اور اتنا وقت بھی نہ تھا کہ وہ لکھنؤ میں قائم مجلس استقبالیہ سے مشورہ کر سکتے۔ اس صورتحال میں انہیں مجبوراً" تمام اخبارات اور مسلم لیگی زعماء مثلاً" قائداعظم' علامہ اقبال' مولوی شفیع داؤدی' اے۔ کے۔ غزنوی اور منشی اظہر علی کو لکھنؤ اجلاس کے التوا کی خبر بذریعہ تار ہی دینی پڑی(82)- چنانچہ روز نامہ "انقلاب کی 14 اگست کی اشاعت میں مولوی یعقوب کے حوالے سے خبر شائع ہوئی کہ صدر مسلم لیگ' قائداعظم محمد علی جناح کی ہدایات اور تمام اراکین کی خواہش کے مطابق مسلم لیگ کا اجلاس لکھنؤ' تا اطلاع ثانی ملتوی کر دیا گیا ہے(83)- اسی مضمون کا تار شمس الحسن نے بھی علامہ اقبال کی خدمت میں ارسال کیا۔

لکھنؤ اجلاس کے عین وقت پر التوا نے لکھنؤ کی مقامی مسلم لیگی قیادت کو شدید غم و غصہ میں مبتلا کر دیا کیونکہ وہ اعلیٰ سطح پر ہونے والی التوا کی کوششوں سے بے خبر تھے اور جلسے کو کامیاب بنانے کے لیے انتھک محنت میں مصروف تھے۔ نیز اس فیصلے کے بارے میں ان سے کوئی صلاح و مشورہ نہ کیا گیا تھا۔ اس سلسلے میں اپنی صفائی پیش کرنے کے لیے مولوی یعقوب نے 14 اگست 1930ء کو شمس الحسن کو اوپر تلے دو خط لکھے جن میں اچانک اجلاس ملتوی کرنے سے لکھنؤ میں پیدا شدہ مایوسی کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ وہ اس کے قطعی ذمہ دار نہیں ہیں کیونکہ وہ آخر وقت تک جلسہ ہونے پر اصرار کرتے رہے تھے اور لکھنؤ کے احباب سے استدعا کی کہ وہ جلسے کے انتظامات کو قائم رکھیں اور مجلس استقبالیہ اپنا کام جاری رکھے تاکہ اکتوبر کا اجلاس بھرپور کامیاب ہو (84)- اگلے روز یعنی 13 اگست 1930ء کو مولوی یعقوب نے شمس الحسن کو بذریعہ خط دوبارہ تاکید کی کہ وہ ابھی لکھنؤ میں ہی ٹھہریں اور 15 اگست 1930ء کو اگر کورم پورا ہوتا ہے تو مسلم لیگ کونسل کا جلسہ کرکے اس میں صرف سالانہ جلسے کا حسب خواہش قائداعظم التوا تا اکتوبر منظور کر لیں اور اکتوبر کے جلسے کے واسطے کام جاری رکھیں(85)- ان خطوط سے ظاہر ہوتا ہے التوا کا فیصلہ بادل نخواستہ کیا گیا تھا اور مسلم لیگی قیادت اکتوبر ہی میں لکھنؤ ہی میں سالانہ اجلاس کے انعقاد کے بارے میں سنجیدہ تھی۔

ابتدا" ملتوی شدہ سالانہ اجلاس کو اکتوبر کے پہلے ہفتہ ہی میں منعقد کرنے کا فیصلہ کیا گیا تھا مگر اس ضمن میں حتمی' تاریخوں کا کوئی اعلان نہ کیا گیا۔ 14 اگست 1930ء کے ایک خط میں علامہ اقبال نے سید نذیر نیازی کو مطلع کیا کہ مسلم لیگ کا ملتوی شدہ اجلاس اکتوبر کے پہلے ہفتے میں غالباً" لکھنؤ میں ہو گا مگر یہ بھی ممکن ہے کہ کسی اور جگہ ہو' اور رائے ظاہر کی کہ "لکھنؤ' پنجاب والوں کے لیے ذرا دور ہے' بہت سے لوگ جانے کے لیے تیار تھے مگر اخراجات سے گھبراتے تھے۔"(86) - 15 اگست 1930ء کو روزنامہ انقلاب میں سر فیروز خان نون کے حوالے سے یہ خبر شائع ہوئی کہ مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس کے اجلاس اکتوبر کے پہلے ہفتے تک ملتوی کر دیے گئے ہیں کیونکہ انتخابی

مہم کے دوران مندوبین کا شریک ہونا مشکل تھا(87)۔ مگر ان تمام تر قیاس آرائیوں کے باوجود مسلم لیگ کے مرکزی دفتر کی جانب سے سالانہ اجلاس کے مقام اور وقت کے سلسلے میں کوئی اعلان اخبارات میں شائع نہ ہوا تھا اور نہ ہی دعوتی خطوط جاری ہوئے۔ چنانچہ 29 اگست 1930ء کو علامہ اقبال نے شمس الحسن کو خط لکھ کر دریافت کیا کہ ملتوی شدہ اجلاس کب اور کہاں ہو گا(88)۔

اس مکتوب کے حوالے سے شمس الحسن نے مولوی یعقوب کو اپنے 30 اگست 1930ء کے خط میں تحریر کیا کہ ان کے خیال میں ملتوی شدہ اجلاس لکھنؤ ہی میں ہونا چاہیے کیونکہ استقبالیہ کمیٹی کے پاس کافی روپیہ جمع ہے اور انتظامات بھی مکمل ہیں(89)۔ محض اجلاس کی تاریخوں کے تعین کے لیے مسلم لیگ کونسل کا اجلاس طلب کرنے کی مخالفت کرتے ہوئے شمس الحسن نے رائے دی کہ قائداعظم سے مشورہ کر کے اس کی بابت اخبارات میں اعلان کر دیا جائے کیونکہ دعوتی خطوط میں اس کی مزید وضاحت ہو جائے گی(90)۔ 30 اگست ہی کو شمس الحسن نے علامہ اقبال کو بذریعہ خط مطلع کیا کہ مقام اجلاس تو لکھنؤ ہی رہے گا مگر اجلاس کی تاریخوں کے سلسلے میں قائداعظم سے خط و کتابت ہو رہی ہے جس کا جواب آنے پر ان کو مطلع کر دیا جائے گا' اور رائے دی کہ اکتوبر کے پہلے ہفتے میں 7 اور 8 کی تاریخیں زیادہ موزوں رہیں گی کیونکہ غالباً" بعض قائدین بھی یہی چاہتے ہیں(91)۔

اس خط کے جواب میں علامہ اقبال نے شمس الحسن کو یکم ستمبر1930ء کو مطلع کیا کہ آئندہ اجلاس جہاں بھی ہو 7 یا 8 اکتوبر ان کے لیے موزوں نہیں کیونکہ پنجاب ہائی کورٹ 7 اکتوبر سے کام شروع کر دے گی(92)۔ اس ضمن میں انہوں نے تجویز کیا کہ مذکورہ اجلاس 28 اور 29 ستمبر کو ہونا چاہیے۔ 28 ستمبر کو آخری ہفتہ اور 29 ستمبر کو اتوار ہے چنانچہ اجلاس کے شرکاء کو سہولت ہو گی۔ نیز پنجاب میں انتخابات کا ہنگامہ 22 ستمبر تک ختم ہو جائے گا کیونکہ اکثر مقامات پر امیدوار بلا مقابلہ منتخب ہو گئے ہیں(93)۔ اس خط کا کوئی جواب موصول نہ ہونے پر علامہ اقبال نے 8 ستمبر1930ء کو شمس الحسن کو ایک اور خط لکھا جس میں زور دیا گیا تھا کہ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی تاریخ جلد مقرر ہونی چاہیے تاکہ اخباروں کو تشہیر کرنے کے لیے مناسب وقت مل سکے گا(94)۔ مگر یہ مکتوب بھی جواب طلب رہا۔ دراصل ہندوستان بھر میں مسلم لیگی اپنے اپنے حلقوں کی انتخابی گھما گھمی میں مصروف تھے جبکہ صدر مسلم لیگ اور دیگر اہم راہنما پہلی گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جانے کی تیاریوں میں مشغول تھے۔ چنانچہ ستمبر کے اواخر یا اکتوبر کے پہلے ہفتے میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس منعقد کرنے کا پروگرام دھرے کا دھرا رہ گیا اور اجلاس کے لیے دوبارہ نئی تاریخیں منتخب کرنے کا مرحلہ درپیش ہو گیا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ انہی دنوں بمبئی کے ممتاز مسلم راہنما ابراہیم رحمتہ اللہ نے علامہ اقبال کو دعوت دی کہ مسلم وفد کے ہمراہ پہلی گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن چلیں' مگر علامہ اقبال نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں شرکت کی بنا پر معذرت کر لی(95)۔

24 ستمبر 1930ء کو علامہ اقبال نے سیکرٹری مسلم لیگ کو بذریعہ خط مطلع کیا کہ انہیں

قائداعظم کا ایک خط موصول ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ سالانہ اجلاس کی تاریخ اور جگہ کے تعین کے لیے مسلم لیگ کونسل کی میٹنگ طلب کی جائے اور بتایا کہ انہوں نے قائداعظم کو مشورہ دیا ہے کہ وہ خود ہی اجلاس کی تاریخ مقرر کر دیں اور اسے لکھنؤ ہی میں منعقد کیا جائے کیونکہ وہاں اجلاس کے انعقاد کی تیاریاں ہو چکی ہیں۔ کسی اور مقام کے انتخاب میں نہ صرف وقت ہو گی بلکہ وہاں کے لوگ اس بات کا تقاضا کریں گے کہ لیگ کے اجلاس کو کامیاب بنانے کے لیے مزید وقت کی ضرورت ہے(96)۔ اس ضمن میں علامہ نے سیکرٹری مسلم لیگ کو مشورہ دیا کہ سالانہ اجلاس کے انعقاد کے لیے 18 اکتوبر (ہفتہ) کی تاریخ موزوں رہے گی' چنانچہ وہ قائداعظم سے جلد خط و کتابت کرکے اس کا اعلان کر دیں کیونکہ قائداعظم 14 اکتوبر کو انگلستان جا رہے ہیں اور اجلاس کی کامیابی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ تاریخ اجلاس کا اعلان جہاں تک ممکن ہو' جلد ہو جائے(97)۔ اس خط کے حوالے سے 25 ستمبر 1930ء کو شمس الحسن نے منشی اطہر علی کو لکھنؤ اور مولوی محمد یعقوب کو مراد آباد خطوط ارسال کیے کہ علامہ اقبال کے خیال میں 18 اکتوبر کی تاریخ سالانہ اجلاس کے انعقاد کے لیے موزوں ہے' اور ان سے استدعا کی کہ اپنی سہولتیں مد نظر رکھ کر اس تجویز کے متعلق اپنی آراء سے مطلع کریں(98)۔

ابھی ان خطوط کے جواب موصول نہ ہوئے تھے کہ 29 ستمبر 1930ء کو علامہ اقبال نے شمس الحسن کو ایک اور خط تحریر کیا جس میں زور دیا گیا تھا کہ لیگ کا سالانہ اجلاس مسلم کانفرنس کے ملتوی شدہ اجلاس سے پہلے لکھنؤ میں 18 اکتوبر کو ہونا چاہیے(99)۔ محض جگہ اور وقت کے تعین کے لیے مسلم لیگ کونسل کا اجلاس طلب کرنے کو وقت کا ضیاع قرار دیتے ہوئے علامہ نے لکھا کہ انہیں امید نہیں کہ لوگ مسلم لیگ کونسل کے اجلاس میں شرکت کے لیے پہلے دہلی یا لاہور جائیں اور پھر کانفرنس اور لیگ کے اجلاسوں کے لیے لکھنؤ یا کسی اور مقام کا سفر کریں(100)۔ علامہ اقبال نے اس بات کی بھی نشاندہی کی کہ پنجاب کی مجلس قانون ساز کا اجلاس بھی 12 اکتوبر سے شروع ہونا متوقع ہے جس کے باعث پنجاب سے لوگ مسلم لیگ کے کونسل اجلاس کے لیے نہ آ سکیں گے اور آخر میں ملک فیروز خان نون کی رائے درج کی کہ کونسل کا اجلاس ضروری تو نہیں ہے(101)۔ مسلم لیگ کے مرکزی دفتر سے کوئی حتمی اطلاع موصول نہ ہونے پر 2 اکتوبر کو علامہ اقبال نے شمس الحسن کو ایک اور خط تحریر کیا کہ اگر کونسل کا اجلاس منعقد کرنے کا فیصلہ ہو چکا ہے تو انہیں اس کی جائے انعقاد اور تاریخ مقررہ سے مطلع کیا جائے کیونکہ مسلم لیگ کی طرف سے کوئی اطلاع اخبارات میں شائع نہیں ہوئی اور لوگ ان سے دریافت کر رہے ہیں(102)۔ یہ خط بھی حسب سابق تشنہ جواب ہی رہا۔ دریں اثنا لاہور سے شائع ہونے والے ممتاز اردو روزنامہ سیاست نے تجویز پیش کی کہ مولانا جوہر کی عدم موجودگی میں جو پہلی گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے ہوئے تھے' علامہ اقبال کو مسلم کانفرنس کے ملتوی شدہ اجلاس کا صدر منتخب کیا جائے(103)۔ اس تجویز کی تائید میں 7 اکتوبر 1930ء کی اشاعت میں مدیر انقلاب نے "آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی صدارت" کے عنوان سے ایک اداریہ لکھا جس میں کہا گیا تھا کہ اگر مسلم لیگ کے اجلاس میں تاخیر ہو یا مسلم

کانفرنس کے ساتھ لیگ کا اجلاس منعقد نہ ہو سکتا ہو تو مسلم کانفرنس کے اجلاس کی صدارت کے لیے علامہ اقبال کو ہر حال میں مجبور کیا جائے تاکہ اس نازک موقع پر قوم ان کے خیالات سے استفادہ کر سکے (104)۔

مندرجہ بالا سطور سے یہ حقیقت عیاں ہے کہ علامہ اقبال اور ان کے رفقاء ہندوستان کی تیزی سے بدلتی ہوئی سیاسی صورتحال کے پیش نظر مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے متحدہ قومی موقف کے اظہار کے خواہش مند تھے تاکہ انگلستان میں پہلی گول میز کانفرنس کے شرکاء اور برطانوی رائے عامہ کے سامنے مسلم نقطہ نظر پوری صراحت کے ساتھ پیش کیا جا سکے۔ تاہم مسلم لیگی زعماء کی ہر ممکن سعی اور علامہ اقبال کی تمام تر نیک خواہشات کے باوجود اکتوبر میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس لکھنؤ میں منعقد نہ ہو سکا اور انجام کار سب کی نگاہیں کرسمس کی تعطیلات پر جا لگیں کیونکہ اب دسمبر کے آخری عشرے ہی میں کسی سیاسی اجتماع کا انعقاد ممکن تھا۔ مگر ایک بار پھر اجلاس کے لیے موزوں جگہ کی تلاش کا مرحلہ درپیش ہو گیا کیونکہ لکھنؤ کے مسلم لیگی قائدین دسمبر میں اجلاس کی میزبانی سے پس و پیش کر رہے تھے اور ان کی رائے تھے کہ مارچ 1931ء میں، جب مسلم نمائندے لندن سے واپس آ جائیں، تب ہی وہاں لیگ کا سالانہ اجلاس منعقد کیا جائے (105)۔

3 نومبر 1930ء کو مولوی محمد یعقوب نے شمس الحسن کو تحریر کیا کہ "سر اقبال کی بہت خواہش ہے کہ کسی طرح مسلم لیگ کا اجلاس منعقد ہو سکے۔ بڑے دن (کرسمس) سے پیشتر کوئی صورت جلسہ کی مجھے معلوم نہیں ہوتی۔ اس سال بڑے دن کی تعطیل میں بنارس میں آل ایشیا ایجوکیشنل کانفرنس اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس ہونے والی ہے، اس لیے میرا خیال ہے کہ اگر بنارس سے مسلم لیگ کو بھی دعوت مل سکے تو وہاں جلسہ ہو سکے گا۔ سر اقبال بھی اس پر راضی ہو گئے ہیں۔ لہٰذا آپ مراد آباد آ جائیں تو آپ کو یہاں سے بنارس جانا ہو گا تاکہ آپ وہاں سے دعوت حاصل کرنے کی کوشش کریں۔" (106)۔

بنارس یوں تو ہندو اکثریت کا علاقہ تھا اور ہندوؤں کے نزدیک مذہبی تقدس کا بھی حامل تھا، مگر مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس کی وجہ سے کرسمس کی تعطیلات میں وہاں مسلمانوں کا خاصا اجتماع ہونے کی توقع تھی، اور چونکہ مسلم لیگ اور ایجوکیشنل کانفرنس کے ممبران تقریباً" یکساں تھے، اس لیے ایک ہی وقت اور مقام پر دونوں جلسوں کے ساتھ ساتھ ہونے سے دونوں اجتماعات کو ایک دوسرے سے تقویت پہنچنے اور دونوں کی رونق بڑھنے کا بھی قوی امکان تھا۔ مگر مسلم لیگ اپنی کمزور مالی حالت کی بنا پر سالانہ اجلاس کے مصارف برداشت کرنے سے بھی قاصر تھی اور وہاں کسی ذی حیثیت مسلم میزبان کی تلاش میں تھی، چنانچہ مولوی یعقوب نے شمس الحسن کو ممتاز لیگی رہنما عبدالجبار کی خدمت میں بھیجتے ہوئے ان سے استدعا کی کہ وہ دیوان اجمیر شریف کی وساطت سے بابا خلیل احمد جو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے بنارس میں میزبان تھے، سے درخواست کریں کہ وہ مسلم لیگ کی بھی مہمانداری اور سرپرستی قبول فرما لیں کیونکہ "دو برس سے مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس نہیں ہو سکا اور اس وقت بھی جبکہ نہایت اہم سیاسی معاملات درپیش ہیں، مسلم لیگ کے جلسہ نہ

ہونے کے معنی مسلم لیگ کا فنا ہو جانا ہے۔" (107)۔ بابا خلیل احمد کے ممکنہ خدشات کا سدباب کرتے ہوئے مولوی یعقوب نے انہیں یقین دلایا کہ مسلم لیگ کسی طرح بھی حکومت کی مخالف نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے مذہبی اور قومی حقوق کی حفاظت کے لیے کوشاں ہے' نیز کانگریس کی موجودہ تحریک سول نافرمانی سے مسلم لیگ سخت اختلاف رکھتی ہے اور اس وقت جلسہ کرنے کی ایک بڑی غرض یہ بھی ہے کہ مسلمانوں کو کانگریس کی تحریکات میں شامل ہونے سے روکا جائے (108)۔ یہ سعی کامیاب ہوئی اور بابا خلیل احمد نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی بنارس میں میزبانی کرنے کی درخواست قبول کر لی (109)۔ مولوی یعقوب نے اس دعوت کا شکریہ ادا کرتے ہوئے انہیں مطلع کیا کہ وہ مسلم لیگ کونسل کا ہنگامی اجلاس دہلی میں 10 ستمبر 1930ء کو منعقد کر رہے ہیں تاکہ اراکین کونسل کی رسمی منظوری حاصل کر لی جائے (110)۔ 3 دسمبر 1930ء کی اشاعت میں روزنامہ انقلاب نے شمس الحسن کے حوالے سے خبر شائع کی کہ مولوی یعقوب کی خدمت میں بنارس سے دعوت موصول ہوئی ہے کہ لیگ کا سالانہ اجلاس کرسمس کی تعطیلات میں بنارس میں منعقد کیا جائے (111)۔ غالباً" اسی خبر کے حوالے سے علامہ اقبال نے سید نذیر نیازی کے نام اپنے مکتوب محررہ 9 دسمبر 1930ء میں تحریر کیا کہ وہ غالباً" بنارس جائیں گے (112)۔ مگر جلد ہی بنارس میں چند ایسی مشکلات پیدا ہو گئیں کہ وہاں سالانہ اجلاس کا انعقاد ناممکن ہو گیا۔

4 دسمبر 1930ء کو بنارس مسلم لیگ کونسل کے رکن مولوی طفیل احمد' جو بنارس میں سالانہ اجلاس کا اہتمام کر رہے تھے' نے مولوی یعقوب کو اطلاع دی کہ طعام کا بندوبست تو بابا خلیل کر رہے ہیں مگر مہمانوں کی رہائش کے لیے خیمے مسلم لیگ کو خود کرایہ پر لینے پڑیں گے (113)۔ اس طرح جلسے کے لیے موزوں جگہ کا چناؤ بھی مشکل ہو گیا تھا کیونکہ جے نرائن کالج بنارس کے احاطہ میں جہاں جلسہ منعقد کرنے کا خیال تھا' وہاں کی انتظامیہ نے سیاسی اجتماع ہونے کی بنا پر جگہ دینے سے انکار کر دیا تھا (114)۔ اس کے بعد ٹاؤن ہال بنارس کا انتخاب کیا گیا مگر وہاں کرسیاں ندارد تھیں' اور انہی دنوں کئی اور اجتماعات ہونے کی بنا پر کرایہ پر بھی کرسیاں ملنی محال تھیں (115)۔ اس صورتحال کے تدارک کے لیے مولوی طفیل نے تجویز پیش کی کہ مسلم لیگ کا جلسہ 30 اور 31 دسمبر کو کر لیا جائے اور ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس ایک دن پہلے ختم کر لیے جائیں تاکہ حاضرین کے لیے کرسیاں دستیاب ہو سکیں (116)۔ اس پیچیدہ صورتحال نے مولوی یعقوب کو پریشان کر دیا اور انہوں نے 6 دسمبر 1930ء کو بذریعہ خط شمس الحسن کو ہدایت کی کہ وہ مولوی طفیل احمد سے صلاح و مشورہ کے لیے ان کے پاس چلے جائیں (117)۔ 7 دسمبر 1930ء کو مولوی طفیل احمد نے سیکرٹری مسلم لیگ کو بنارس میں سالانہ اجلاس کے انتظامات کے سلسلے میں مزید اطلاعات دیتے ہوئے لکھا کہ ٹاؤن ہال میں جلسے کے لیے کرسیاں کرایہ پر لینی پڑیں گی جن کا کرایہ فی کرسی ایک آنہ یومیہ ہے۔ مزید' اس عمارت میں تین چار سو سے زیادہ کرسیاں نہیں آ سکتیں جبکہ اجلاس میں صدہا مندوبین کی آمد متوقع تھی (118)۔ مہمانوں کی رہائش کے بارے میں لکھا کہ ابھی تک انہیں صرف دس خیمے بلا کرایہ ملے ہیں جو ناکافی ہیں' اور مرکزی دفتر کو مزید خیموں کا انتظام کرنے کی درخواست کی (119)۔ ظاہر ہے

کہ مرکزی دفتر خود لیگ کے معاملات انتہائی مشکل سے چلا رہا تھا اور اس وسیع انتظام کے قابل نہ تھا۔ مزید بر آں مالی مشکلات بھی سد راہ تھیں۔

مسلم لیگ کے اکابر ابھی اسی ادھیڑ بن میں تھے کہ الہ آباد سے حاجی سید محمد حسین، ممبر کونسل آف سٹیٹ و صدر تنظیم الہ آباد نے سیکرٹری مسلم لیگ کو 8 دسمبر 1930ء کو بذریعہ تار دعوت دی کہ کرسمس کی تعطیلات کے دوران الہ آباد میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس منعقد کیا جائے (120)۔ اگلے دن 9 دسمبر 1930ء کو حاجی محمد حسین نے سیکرٹری مسلم لیگ کے نام ایک اور تار کے ذریعے مندوبین کے قیام و طعام کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس الہ آباد ہی میں کرنے پر اصرار کیا (121)۔ بنارس میں پیدا شدہ غیر متوقع انتظامی مشکلات کے پیش نظر مسلم لیگ کے قائدین نے اس دعوت کو امداد غیبی تصور کیا اور 10 دسمبر 1930ء کو منعقدہ مسلم لیگ کونسل کے ہنگامی اجلاس میں متفقہ طور پر حاجی سید محمد حسین کی وساطت سے موصول شدہ مسلمانان الہ آباد کی اس دعوت کو قبول کر لیا کہ علامہ اقبال کی صدارت میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس الہ آباد میں منعقد کیا جائے (122)۔ بنارس میں درپیش انتظامی دشواریوں کے علاوہ مسلم لیگ کونسل کے پیش نظر یہ امر بھی تھا کہ انہی دنوں الہ آباد میں علماء کانفرنس اور تنظیم کانفرنس کے اجلاس بھی منعقد ہو رہے تھے جس سے وہاں مسلمانوں کا ایک اچھا خاصا اجتماع ہونے کی امید تھی۔ نیز بنارس سے الہ آباد کا صرف تین گھنٹے کا سفر تھا جس کی وجہ سے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس اور مسلم لیگ کے مشترکہ ممبران بہ سہولت دونوں شہروں میں آ جا سکتے تھے (123)۔

مسلم لیگ کے گزشتہ فیصلوں کی نسبت الہ آباد میں سالانہ اجلاس کے انعقاد کی اطلاع علامہ اقبال کو فوراً مل گئی۔ چنانچہ 11 دسمبر 1930ء کو سید نذیر نیازی کے نام اپنے مکتوب میں تحریر کرتے ہیں کہ مسلم لیگ کا جلسہ بنارس کی جگہ الہ آباد میں ہو گا جس میں شرکت کے لیے وہ غالباً" 27 دسمبر 1930ء کو الہ آباد جائیں گے (124)۔

اس فیصلے سے باشعور مسلم حلقوں میں خوشی کی لہر دوڑ گئی۔ 18 دسمبر کی اشاعت میں روزنامہ انقلاب نے الہ آباد میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس منعقد کرنے کا خیر مقدم کرتے ہوئے امید ظاہر کی کہ علامہ اقبال کی رہنمائی میں لیگ کا یہ اجلاس نہایت کامیاب ہو گا اور اس نازک زمانے میں مسلمانوں کی صحیح ترجمانی اور رہنمائی کا پورا پورا حق ادا کرے گا۔ اخبار نے مسلمانان ہند پر زور دیا کہ الہ آباد کے اجلاس میں جوق در جوق شریک ہوں اور علامہ اقبال کا خطبہ صدارت سنیں جس میں وہ اپنے مخصوص انداز میں مسلمانوں کو ایک نہایت روشن نصب العین کی طرف توجہ دلا کر پیغام عمل دیں گے (125)۔

الہ آباد کا اصل نام پریاگ تھا۔ اس کا شمار ہندوستان کے قدیم ترین شہروں میں ہوتا تھا۔ گنگا، جمنا اور ہندو دیو مالا کے مطابق ایک گمشدہ دریا سرسوتی کا سنگم ہونے کے باعث یہ شہر تربنی بھی کہلاتا تھا۔ ہندو روایات کے مطابق راجہ ہرش کی بہن اسی جگہ ہر سال دان پن کے لیے آتی تھی۔ اسی وجہ سے الہ آباد ہندوؤں کے لیے انتہائی تقدس کا حامل تھا اور ہندوستان کے ہر حصے سے

لاکھوں زائرین کنبھ کے میلے میں یاترا اور اشنان کرنے آیا کرتے تھے(126)۔ غیر منقسم ہندوستان میں الہ آباد ایک خاص سیاسی اہمیت کا بھی حامل تھا۔ یہ شہر مشہور ہندو رہنماؤں موتی لال نہرو اور جواہر لال نہرو کا مولد و مسکن تھا۔ موتی لال نہرو نے کانگریس میں شمولیت کے بعد اپنی عالی شان رہائش گاہ "آنند بھون" کو ہندو قوم کے لیے وقف کر دیا تھا اور اسے "سوراج بھون" کا نام دیا تھا۔ اس مکان میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا صدر دفتر واقع تھا اور گاندھی الہ آباد میں قیام کے دوران یہیں ٹھہرا کرتے تھے(127)۔

الہ آباد میں مسلمانوں کی عمومی حالت نہایت خستہ تھی اور اکبر الہ آبادی کی رحلت کے بعد ان میں کوئی صحیح قومی رہنما موجود نہ تھا۔ ہرچند ایک ڈاکٹر شفاعت احمد خان تھے، مگر وہ بھی پہلی گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے ہوئے تھے(128)۔ ان کی عدم موجودگی میں حافظ غضنفر اللہ، ممبر کونسل اور ان کے احباب نے مقدور بھر جلسے کی تنظیم، مہمانوں کے استقبال اور قیام و طعام کی ذمہ داری نبھانے کی کوشش کی۔ اس کے علاوہ الہ آباد سے شائع ہونے والے ہفت روزہ اخبار سٹار کے ایڈیٹر رحم علی الہاشمی اور الہ آباد یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کے ریسرچ سکالر احمد الدین مارہروی نے جلسہ کی تشہیر میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اخبارات، پوسٹرز اور دستی اشتہارات کے ذریعے خوب پروپیگنڈا کیا(129)۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حاجی سید محمد حسین مسلم لیگ کے رہنماؤں کی توقعات پر پورا نہ اتر سکے۔ انھوں نے نہ تو سالانہ اجلاس کی حتمی تاریخوں کا اعلان کیا اور نہ ہی مرکزی دفتر کو جلسے کے انتظامات سے باخبر رکھ سکے۔ 16 دسمبر 1930ء کو الہ آباد کے لیگی کارکن رفیع الدین نے شمس الحسن کے نام اپنے مکتوب میں اجلاس کے ناقص انتظامات کی اطلاع دی(130)۔ 19 دسمبر 1930ء کو مولوی یعقوب نے بمبئی سے شمس الحسن کے نام اپنے مکتوب میں لکھا کہ وہ یہاں لوگوں کو سالانہ اجلاس میں شرکت کے لیے آمادہ کر رہے ہیں مگر کامیابی کے امکانات موہوم ہیں، اور انھیں ہدایت کی کہ الہ آباد میں مہمانوں کے قیام کے انتظامات کے بارے میں معلومات حاصل کر کے ایسوسی ایٹ پریس کے ذریعے اس بندوبست کو مشتہر کیا جائے(131)۔ اگلے روز یعنی 20 دسمبر 1930ء کو شمس الحسن کے نام ایک اور خط میں تنگی وقت کی بنا پر مندوبین کو علیحدہ علیحدہ دعوتی خطوط کے اجراء کو رد کرتے ہوئے مولوی یعقوب نے بتایا کہ انھوں نے انگریزی اور اردو اخبارات میں دعوت نامہ شائع کروا دیا ہے(132)۔ الہ آباد میں انتظام جلسہ کے بارے میں اظہار تشویش کرتے ہوئے مولوی یعقوب نے لکھا کہ ابھی تک سید محمد حسین سے تاریخ جلسہ کا فیصلہ نہ ہوا، اور بتایا کہ انھوں نے سید محمد حسین کو تار دیا ہے کہ 28 دسمبر کی سہ پہر کو جلسہ شروع کیا جائے اور 29 کی شام کو ختم کر دیا جائے۔ ان کا جواب آنے پر لیگ کونسل کا نوٹس درست کر کے روانہ کر دوں گا اور آپ کو بھی لکھوں گا کہ آپ فوراً الہ آباد چلے جائیں، اس واسطے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سید محمد حسین نے ابھی تک کوئی انتظام نہیں کیا ہے(133)۔ اگلے دو دن بھی بلا کسی پیش رفت کے گزر گئے حتیٰ کہ شمس الحسن جیسے مستقل مزاج اور ہر قیمت پر سالانہ اجلاس کے انعقاد کے خواہشمند بھی ناامید ہو گئے۔ 22 دسمبر کو انھوں نے مولوی یعقوب کو لکھا "آج کی ڈاک سے

بھی مسودہ ایجنڈا نہیں ملا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ الہ آباد سے آپ کے تاروں کا جواب نہیں آیا۔ ایسی صورت میں یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخبارات کے ذریعے سالانہ اجلاس کے التوا کا اعلان کر دیا جائے کیونکہ مجھے یقین ہے کہ اس حالات میں قواعد و دستور کو بالائے طاق رکھتے ہوئے بھی اگر ہم وہاں جلسہ کریں گے تو بجز بدنامی کچھ حاصل نہ ہو گا۔ ممبران کی شکایات کا ایک طوفان برپا ہو جائے گا جس کو دبانا مشکل ہو گا۔ ان شاء اللہ جب مارچ 1931ء میں مسلم شرکاء لندن سے واپس آ جائیں گے تو لیگ کا سالانہ اجلاس کیجئے گا۔ لکھنؤ کے احباب کا بھی اس پر زور تھا" (134)۔ مگر شاید لکھنؤ اور بنارس میں اجلاس منعقد کرنے کا اعلان کر کے ملتوی کرنے کے بعد مولوی یعقوب اب تیسرے التوا کے حق میں نہیں تھے۔ چنانچہ 24 دسمبر 1930ء کو مولوی یعقوب نے شمس الحسن کو کونسل لیگ کا ایجنڈا درست کر کے روانہ کرتے ہوئے انہیں ہدایت کی کہ اس کو جاری کرنے کے بعد وہ فوراً" الہ آباد چلے جائیں اور وہاں ہونے والے انتظامات سے انہیں جلد مطلع کریں (135)۔ اجلاس کی حتمی تاریخیں طے نہ ہونے پر مولوی یعقوب نے اظہار تشویش کرتے ہوئے لکھا کہ حاجی محمد حسین نے تاریخ مقرر کرنے میں بڑی گڑبڑ کر رکھی ہے۔ علامہ اقبال چاہتے ہیں کہ 31 دسمبر کو واپس لاہور پہنچ جائیں۔ اس لحاظ سے پہلا اجلاس 28 دسمبر کی سہ پہر کو ہونا چاہیے اور باقی دو اجلاس 29 دسمبر کو کر کے اسی شام کو جلسہ جلد ختم کر دیا جائے (136)۔ بہرحال' اجلاس کی تاریخوں کے سلسلے میں علامہ اقبال اور مولوی محمد یعقوب کی خواہشات پوری نہ ہو سکیں۔

25 دسمبر 1930ء کو انقلاب میں خبر شائع ہوئی کہ مسلم لیگ کا اجلاس 29' 30 اور 31 دسمبر کو الہ آباد میں علامہ اقبال کے زیر صدارت ہو گا جس میں شرکت کے لیے علامہ 27 دسمبر کی شام کو لاہور سے روانہ ہو کر 28 دسمبر کو الہ آباد پہنچ جائیں گے۔ اخبار نے مسلمانان پنجاب سے اپیل کی کہ وقت برداشت کر کے بھی اس جلسے میں ضرور شریک ہوں (137)۔ 27 دسمبر کی اشاعت میں انقلاب نے خبر دی کہ مسلم لیگ کا دفتر ایک ہفتہ کے لیے دہلی سے الہ آباد منتقل کر دیا گیا ہے' اور علامہ کے ساتھ لاہور اور پنجاب کے دوسرے شہروں کے متعدد اکابرین بھی لیگ کے اجلاس میں شرکت کے لیے الہ آباد جا رہے ہیں۔ اخبار نے یہ بھی اطلاع دی کہ 29 دسمبر کو علامہ اقبال اور سیٹھ عبداللہ ہارون ایم ایل اے (کراچی) جو انہی دنوں میں الہ آباد میں منعقد ہونے والی آل انڈیا تنظیم کانفرنس کی صدارت کے لیے منتخب کیے گئے ہیں' کا جلوس نکالا جائے گا اور اجلاس کے اختتام پر کشتیوں اور تفریحی کھیلوں کے مقابلے ہوں گے (138)۔

27 دسمبر کو فتح پور کے مسلم لیگی رہنما امیر حسن خان نے سیکرٹری مسلم لیگ کو مطلع کیا کہ اگر علامہ اقبال 29 دسمبر کو صبح اس راستے سے گزرے تو انہیں ریلوے اسٹیشن پر ایک شاندار استقبالیہ دیں گے اور درخواست کی کہ 30 دسمبر کو یو پی کے ممتاز شاعر مولانا محمد ابراہیم' جنہیں فردوسی ہند بھی کہا جاتا ہے' کو پنڈال میں موقع کی مناسبت سے لکھی گئی ایک نظم پڑھنے کی اجازت دی جائے (139)۔ نمائندہ انقلاب نے 28 دسمبر کو الہ آباد سے لیگ کے اجلاس کی تیاریوں کا آنکھوں دیکھا حال بیان کرتے ہوئے لکھا کہ "مسلم لیگ کے اجلاس کے انتظامات تقریباً" مکمل ہو چکے ہیں۔

مولوی یعقوب تشریف لے آئے ہیں۔ تنظیم اور لیگ کے دفتر 27 دسمبر سے کھل چکے ہیں۔ لیگ کونسل کا اجلاس 28 دسمبر کو ہو گا جبکہ پہلا کھلا اجلاس 29 دسمبر کو 8 بجے صبح مجیدیہ سکول کے باہر میدان میں منعقد ہو گا۔ مندوبین کے قیام کا بندوبست بھی مجیدیہ سکول میں کیا گیا ہے۔ 29 دسمبر کو ایک بجے بعد دوپہر کشتیاں شروع ہوں گی جو پورا دن جاری رہیں گی۔ علامہ اقبال اور عبداللہ ہارون جب پنجاب میل سے وارد ہوں گے تو وہ انہیں ریلوے اسٹیشن سے جلوس کی شکل میں لایا جائے گا جو شہر بھر سے ہوتا ہوا' نواب محمد یوسف کے مکان پر ختم ہو گا جہاں دونوں صاحبان فروکش ہوں گے (140)۔

الہ آباد ریلوے سٹیشن پر علامہ اقبال کا تاریخی استقبال ہوا۔ ان کا خیر مقدم کرنے والوں میں مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی شامل تھے۔ الہ آباد کے باسیوں کے بقول ایسا مجمع پہلے کبھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا۔ پلیٹ فارم' ریل گاڑی کے ڈبوں کی چھتوں حتیٰ کہ ریلوے سٹیشن کے باہر بھی کھوا سے کھوا چھل رہا تھا اور مجمع سے گاہے بہ گاہے شاعر اعظم زندہ باد کی صدائیں بلند ہو رہی تھیں (141)۔ الہ آباد کی مسلم قصاب برادری نہ صرف انتہائی بااثر اور منظم تھی بلکہ قومی معاملات میں جوش و خروش سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا کرتی تھی۔ اس کے اراکین قومی جلوسوں کے موقع پر لاٹھیاں لے کر ایک گروہ کی شکل میں آگے آگے چلتے اور مختصر دورانیہ کے بعد نعرہ تکبیر کی صدا کے ساتھ انہیں اس زور سے زمین پر مارتے کہ در و بام لرز جاتے۔ علامہ اقبال کے استقبال کے لیے ان کا ایک دستہ بھی پلیٹ فارم پر موجود تھا جس نے گاڑی رکتے ہی نعرہ تکبیر کی صداؤں سے فضا کو گرما دیا جس سے علامہ کے لبوں پر مسکراہٹ دوڑ گئی (142)۔ بے پناہ ہجوم کی بنا پر الہ آباد یونیورسٹی مسلم ہوسٹل اور اسلامیہ سکول الہ آباد کے طالب علموں کے خیر مقدمی پروگرام بھی درہم برہم ہو کر رہ گئے (143)۔ خیر مقدم کی طرح استقبالیہ جلوس بھی بے مثل رہا۔ راستے بھر میں سڑکوں' درختوں' چھتوں اور دیواروں پر تل دھرنے کی جگہ نہیں تھی اور منتظمین کو معزز مہمانوں کو ان کی قیام گاہ تک پہنچانے میں خاصی تگ و دو کرنی پڑی۔ علامہ اقبال اور ان کے احباب اس عظیم الشان جلوس کی معیت میں نواب سر محمد یوسف کی کوٹھی واقع ساؤتھ روڈ' الہ آباد پہنچے جہاں انہوں نے قیام کیا (144)۔

علامہ اقبال کے استقبال کے لیے عوام نے جس جوش و خروش اور دلی عقیدت کا مظاہرہ کیا' جلسے کے منتظمین نے اس کے برعکس جلسہ گاہ میں حاضرین کی موجودگی کو یقینی بنانے کا کوئی معقول بندوبست نہیں کیا۔ الہ آباد میں سیاسی جلسے عموماً'' شہر سے باہر ایک وسیع باغ میں واقع میو ہال میں ہوا کرتے تھے اور مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس بھی وہیں منعقد کرنے کا پروگرام تھا مگر دفعتہً'' جلسے کا مقام بدل کر شہر کے اندر واقع ایک غیر معروف حویلی میں کر دیا گیا جس میں ہال سرے سے ندارد اور اندرونی صحن میں بمشکل چند آدمیوں کے بیٹھنے کی جگہ تھی (145)۔ جلسہ گاہ' محلہ یاقوت گنج میں شیر شاہ سوری کی بنوائی ہوئی شاہراہ اعظم پر واقع ایک دو منزلہ عمارت تھی جس کا بلند و بالا مرکزی دروازہ سڑک کی طرف کھلتا تھا اور اس پر اردو میں ''دوازدہ منزل'' تحریر تھا (146)۔ یہ عمارت شہر

کے ممتاز مسلم تاجر شیخ رحیم بخش کی ملکیت تھی جن کا شمار الہ آباد کے پڑھے لکھے معزز مسلمانوں میں ہوتا تھا اور وہ صوفیوں، بزرگوں اور عالموں کی مجالس میں شرکت کو اپنے لیے باعث اعزاز جانتے تھے (147)۔ جلسہ گاہ کی تبدیلی کی دو وجوہات بیان کی جاتی ہیں۔ پہلی یہ کہ مقامی سیاسی دھڑے بندی کی بنا پر مخالف جماعتوں کی طرف سے مظاہرے اور گڑبڑ کا اندیشہ تھا اور دوسری یہ کہ شہر میں مسلم سیاست کی زبوں حالی کو دیکھتے ہوئے جلسہ میں بہت کم شرکا متوقع تھے۔ چنانچہ دو از دہ منزل کے نسبتاً مختصر مگر محفوظ صحن کو سالانہ اجلاس کے لیے موزوں خیال کیا گیا (148)۔

اسی "دو از دہ منزل" میں علامہ اقبال کی صدارت میں مسلم لیگ کا اکیسواں سالانہ اجلاس 29 دسمبر 1930ء کو صبح گیارہ بجے شروع ہوا۔ ابتدا میں حاضرین کی تعداد مایوس کن طور پر کم تھی اور نصف کرسیاں خالی تھیں۔ حاضرین میں بڑی تعداد ایسے حضرات کی تھی جو انگریزی سے نابلد ہونے کے ساتھ ساتھ سیاسی مسائل کو سمجھنے کی اہلیت سے بھی عاری تھے اور جلسہ کو مشاعرہ سمجھ کر علامہ اقبال کے کلام سے لطف اندوز ہونے آئے تھے (149)۔ شہر کے عمائد اور دانشوروں میں سے بھی چند ہی موجود تھے، البتہ الہ آباد یونیورسٹی کے مسلم ہوسٹل کے مکینوں کا ایک گروہ اپنے روحانی قائد کی تقریر سننے کے لیے ہمہ تن گوش تھا اور علامہ اقبال بھی اپنے خطبے کے دوران زیادہ تر انہی نوجوانوں کی طرف متوجہ رہے (150)۔

جلسے کے شرکا کی کل تعداد کے بارے میں بھی مختلف آراء ہیں۔ مفتی فخرالاسلام، جو تقسیم سے پہلے الہ آباد شہر میں مسلم لیگ کے صدر اور یوپی اسمبلی کے رکن رہ چکے ہیں، کے خیال میں جلسے میں مشکل سے چار پانچ سو آدمی موجود تھے (151)۔ ایک اور مسلم لیگی کارکن عبدالحی عباسی، جو جلسے میں شریک تھے، کے بیان کے مطابق حاضرین کی تعداد اس سے بھی کم تھی اور ان میں بہت سے مدرسہ کے طالب علم بھی شامل تھے جو شاید تفریحاً شریک ہو گئے تھے (152)۔ بہرحال انڈین اینوئل رجسٹر 1930ء کے مرتب کے مطابق شرکا کی تعداد چھ سو تھی جس میں اکثریت مقامی لوگوں کی تھی۔ اس کے علاوہ الہ آباد کے کئی اعزازی مجسٹریٹ اور حکومتی ملازمین بھی شریک جلسہ تھے (153)۔ سالانہ اجلاس میں شریک ممتاز مقامی زعماء میں نواب محمد یوسف، مفتی فخرالاسلام، عبدالحی عباسی، احمد الدین مارہروی، رحم علی الہاشمی ایڈیٹر ہفتہ وار ستار الہ آباد، سید محمد حسین ممبر کونسل آف سٹیٹ اور صدر استقبالیہ کمیٹی، بیرسٹر شیخ ظہور احمد، ڈاکٹر ایم یو ایس جنگ اور شیخ رحیم بخش وغیرہ نمایاں تھے (154)۔ باہر سے آنے والے مندوبین کے بارے میں کئی سو افراد کا تخمینہ لگایا گیا تھا مگر ان کی تعداد دو درجن سے زیادہ نہ تھی۔ نمایاں بیرونی مہمانوں میں مولوی محمد یعقوب (مراد آباد)، نواب محمد اسمٰعیل خان (میرٹھ)، حسین امام (گیا)، سید حبیب شاہ (لاہور)، سر عبدالقادر (لاہور)، سیٹھ عبداللہ ہارون، ایم ایل اے (کراچی)، حفیظ الرحمٰن، محمد عظیم (غازی پور)، مولانا عبدالمجید سندھی (حیدر آباد، سندھ)، مولوی عبدالقادر قصوری (لاہور)، سید ذاکر علی (لکھنؤ)، مولانا عبدالماجد (بدایوں)، سیٹھ طیب علی (کراچی)، مولوی علاؤ الدین (میرٹھ)، مولانا عبدالخیر (غازی پور)، خان بہادر برکت اللہ (غازی پور) شاہ نذیر حسین ایم ایل سی (بہار) مولوی عبدالکافی (کانپور)،

مولوی عبدالصمد (بدایوں)، اظہر علی' ایم ایل اے (لکھنؤ) وغیرہ شامل تھے(155)۔

سالانہ اجلاس کی باقاعدہ کارروائی کا آغاز سید محمد حسین صدر مجلس استقبالیہ کے خیر مقدمی کلمات سے ہوا۔ معزز مہمانوں کو خوش آمدید کہتے ہوئے انہوں نے واضح کیا کہ مسلمانوں نے ہندوؤں کے ساتھ کسی قابل عمل سمجھوتہ تک پہنچنے کے لیے کوئی کسر اٹھا نہ رکھی مگر وہ اس کا کوئی مثبت جواب دینے سے قاصر رہے(156)۔ اس الزام کو جھٹلاتے ہوئے کہ مسلمان اپنے فرقہ پرستانہ جذبات کی بنا پر ملکی ترقی میں حائل ہیں' سید محمد حسین نے یقین دلایا کہ اگر ہندو ذہنیت بدل جائے اور مسلمانوں کو یہ یقین دہانی کرا دی جائے کہ ان کی روایات' مذہب' تعلیم اور زبان کو ختم نہیں کیا جائے گا اور ان سے ہندوستان کے دیگر فرزندوں کے مانند یکساں سلوک ہو گا' تو مسلمان اپنے حقوق کے تحفظ کا سوال اٹھانا چھوڑ دیں گے(157) سید محمد حسین نے پہلی گول میز کانفرنس کے مسلم شرکاء کے طرز عمل کی تحسین کرتے ہوئے حکومت کو خبردار کیا کہ اگر گول میز کانفرنس میں مسلمانوں کو درپیش مشکلات کا کوئی ازالہ نہ کیا گیا تو وہ اپنے مطالبات کو منوانے کے لیے کسی بھی قربانی سے دریغ نہیں کریں گے(158)۔ حاجی سید محمد حسین کے استقبالیہ کلمات کے بعد علامہ اقبال نے اپنا شہرہ آفاق خطبہ صدارت پڑھا۔ یہ خطبہ انگریزی میں تھا اور اس کی چھپی ہوئی کاپیاں بھی حاضرین میں تقسیم کی گئیں۔ کچھ لوگ تو سرے سے اس کا ادراک نہ کر سکے اور جلد ہی اس کو ایک طرف رکھ دیا۔ کچھ نے اس کا بغور مطالعہ کرنے کی کوشش کی مگر تقریب کے اختتام تک پہلے ہی صفحے تک پہنچ پائے۔ بعضوں نے ابتدائی صفحات پڑھ کر کسی ادبی شاہ پارے کا اختتام معلوم کرنے کے انداز میں فوراً آخری صفحات کھول لیے(159)۔ جلسے کے ایک سامع احمد الدین مارہروی کے بقول اجتماع میں موجود طالب علموں کے علاوہ بمشکل پچیس تیس اشخاص ایسے ہوں گے جنہوں نے علامہ کی صدارتی تقریر کے ساتھ ساتھ خطبے کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور اس میں پنہاں اشاروں اور باریکیوں کو پہنچ پائے (160)۔ عمومی طور پر پوری مجلس پر ایک مبہم سا سکوت اور بے لطف خاموشی چھائی رہی جس کو سٹیج سے بجائے جانے والی تالیوں کی آواز کبھی کبھی توڑتی رہی۔ صاف ظاہر تھا کہ حاضرین کی اکثریت علامہ اقبال کی فکری بلندی اور نکتہ رسی کے ادراک سے قاصر ہے' چنانچہ وہ اہم نکات کی تشریح کے وقت طلبہ کی جماعت کی طرف ہی متوجہ رہے۔

علامہ خطبہ پڑھنے کے دوران اپنے مطالب کی وضاحت قرآنی آیات اور احادیث کے حوالوں اور تشریحی جملوں سے کرتے رہے۔ جب علامہ اپنی تقریر کے دوران اس مقام تک پہنچے جہاں وہ ہندو مسلم اتحاد کے لیے مغل بادشاہ اکبر اور کبیر بھگت کی طرف سے کی جانے والی ناکام کوششوں کا ذکر کر رہے تھے تو سامعین میں سے کسی نے بلا سبب و تحریک نعرہ تکبیر بلند کیا جس سے علامہ کی تیوری پر بل پڑ گئے اور انہوں نے سلسلہ کلام کچھ دیر کے لیے منقطع کر دیا کیونکہ ان کو اندازہ ہو گیا تھا کہ حاضرین کی بڑی تعداد ان کے خیالات سے آگہی نہیں رکھتی(161)۔ جب علامہ اس فقرے پر پہنچے کہ مسلم قوم کی طرف سے برصغیر پاک و ہند میں ایک اسلامی مملکت قائم کرنے کا مطالبہ بالکل حق بجانب ہے تو اس کی وضاحت کے لیے ایک ثانیہ کے لیے رک کر' انہوں نے

تشریحاً" ایک منفرد سیاسی اصطلاح استعمال کی جو سامعین کی اکثریت نے پہلے نہ سنی تھی۔ انہوں نے کہا کہ اس سے میری مراد ہے An Imperium in Imperio (اقتدار اعلیٰ کے اندر کامل اقتیار) تو مجمع میں موجود تعلیم یافتہ احباب کے منہ سے بے ساختہ سبحان اللہ نکلا اور جلسہ گاہ صدائے تحسین سے گونج اٹھی۔ علامہ کا چہرہ دمک اٹھا اور گردن کے اشارے سے انہوں نے یہ داد قبول فرمائی(162)۔ اس کے بعد انہوں نے قدرے بلند آواز میں اپنی وہ شہرہ آفاق تجویز پیش کی جس میں مسلم اکثریتی صوبوں کو یکجا کر کے برطانوی سلطنت کے اندر یا باہر ایک طاقتور اسلامی مملکت کے قیام کا اشارہ پنہاں تھا۔ مگر حاضرین میں اس وقت کوئی بھی اس کے مضمرات کو نہ سمجھ سکا اور اس پر علامہ کو اتنی بھی تحسین نہ ملی جتنی انہیں اپنے کسی شعر پر مل سکتی تھی(163)

جب علامہ اقبال اپنے صدارتی خطبے کے اختتام پر پہنچے تو اس وقت ہال کی تمام نشستیں پر ہو چکی تھیں اور کئی افراد دائیں' بائیں یا پیچھے کھڑے تھے۔ ان میں سے اکثریت علامہ اقبال کو ایک عظیم الشان شاعر کی حیثیت سے جانتی تھی اور ان کی بلند پایہ سیاسی بصیرت سے ناآشنا تھی۔ چنانچہ ابھی علامہ خطبہ ختم کر کے بیٹھنے بھی نہ پائے تھے کہ جلسہ گاہ میں ایک عجیب صورتحال پیدا ہو گئی۔ حاضرین نے یک زبان ہو کر علامہ سے شعر خوانی کا مطالبہ کیا۔ علامہ جو عام حالات میں بھی بطور شاعر اپنا تعارف کروانا پسند نہ کرتے تھے اور عام شعراء کی طرح ہر وقت اپنا کلام سنانے کے شائق نہ تھے' اس غیر متوقع فرمائش کے لیے قطعاً" تیار نہ تھے۔ مگر مجمع کے پرزور اصرار پر انہوں نے بہت مدھم آواز میں بے رغبتی سے خودی سے متعلق اپنے چند اشعار سنائے جس سے حاضرین جلسہ کی تشنگی اور بڑھ گئی اور ہل من مزید کی صدائیں بلند ہونے لگیں۔ اس وقت تک علامہ بھی قدرے سنبھل چکے تھے۔ بہت دردمند لہجے میں حاضرین مجلس کو مخاطب کر کے کہنے لگے کہ اب میں آپ کو ایک حدیث مبارکہ سناؤں گا جس پر اگر آپ لوگ عامل ہو گئے تو تمام قومی مسائل حل ہو جائیں گے۔ اس کے بعد انہوں نے ایک مشہور حدیث سنائی جس کا ترجمہ ہے "جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا' اس نے خدا پہچان لیا" اور اپنی نشست پر تشریف فرما ہو گئے(164)۔ خطبہ صدارت کے خاتمے پر مولوی یعقوب نے انگریزی سے ناآشنا افراد کے لیے خطبے کے مرکزی خیالات کا اردو میں ترجمہ کیا جس کے بعد اجلاس کی پہلی نشست برخاست ہو گئی(165)۔

علامہ اقبال کے عالمانہ خطبہ صدارت اور حاضرین کی کم فہمی پر تبصرہ کرتے ہوئے چودھری خلیق الزمان لکھتے ہیں "ایسے کھلے ہوئے اشارے اور تصریح کے بعد بھی مسلم لیگ کے اس اجلاس میں موجود کسی ایک فرد واحد نے بھی اس کا کوئی نوٹس نہ لیا اور نہ کسی نے اپنی تقریر میں اس کی تائید میں کوئی تجویز پیش کی' اور ہوتی بھی کیسے' کیونکہ مسلم لیگ محض زمینداروں' تعلقہ داروں اور خطاب یافتوں کا ایک سود مند گہوارہ تھا۔ شاید وہ جلسہ بھی اس قابل نہ تھا کہ اس میں وہ جواہر پارے بکھیرے جاتے" (166)۔ علامہ کو اپنے حیات آفرین پیغام کی عظمت اور حاضرین کی بے حسی اور مسلم زعماء کی محدود نظری سے بخوبی آگاہ تھے۔ مگر ان کی مستقبل بین نگاہوں نے بھانپ لیا تھا کہ آج جو محض ایک شاعر کا تخیل ہے' کل وہ پوری ملت کے دل کی آواز بن جائے گا۔ چنانچہ جب

اجلاس کے اختتام پر مفتی فخرالاسلام اور ان کے رفقاء نے علیحدگی میں آہستہ سے علامہ سے عرض کیا کہ آپ ان "ٹوڈیوں" میں کہاں آ پھنسے؟ تو انہوں نے پریقین لہجے میں جواب دیا کہ "تم لوگ گھبراؤ مت۔ یہ لوگ باقی رہنے والے نہیں، قوم باقی رہے گی" (167)۔

مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی دوسری نشست 30 دسمبر 1930ء کی صبح کو علامہ اقبال کی صدارت میں شروع ہوئی جو تین گھنٹے تک جاری رہنے کے بعد سات قراردادیں منظور کرکے اختتام پذیر ہوئی (168)۔ اس زمانے کی سیاسی روایات کے مطابق جلسوں کے اختتام پر منظور کی گئی قرار دادوں کی خاص اہمیت ہوتی تھی اور انہی کے ذریعے حکومت ہند اور دیگر ہم وطنوں کے سامنے اپنے مطالبات پیش کیے جاتے تھے۔ خاص طور پر مسلم لیگ کی سیاست تو زیادہ تر قرار دادوں اور بیانات ہی کے گرد گھومتی تھی کیونکہ قرار داد پاکستان (1940ء) کے منظور ہونے سے قبل اس میں عوامی رنگ مفقود تھا اور خواص مودب التجاؤں ہی پر گزارہ کرتے تھے۔

1930ء کے سالانہ اجلاس کے لیے سب سے پہلے چار قرار دادوں کے مسودے فتح پور کے مسلم لیگی رہنما امیر حسن خان نے سیکرٹری مسلم لیگ کو ارسال کیے (169)۔ پہلی قرار داد میں برطانوی وزیراعظم ریمزے میکڈانلڈ کے ہندو نواز رویے کی مذمت کرتے ہوئے اسے متنبہ کیا گیا تھا کہ مستقبل میں مسلمانان ہند کی ہمدردیاں کھو دینے کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوگی (170)۔ دوسری قرار داد کے ذریعے پہلی گول میز کانفرنس میں شریک مسلم نمائندوں کے اس طرز عمل کو سراہا گیا تھا جس کے ذریعے وہ آل انڈیا مسلم کانفرنس کی یکم جنوری 1929ء کو منظور شدہ قرار داد پر مبنی مسلم مطالبات کی منظوری کے لیے کوشاں تھے۔ قرار داد میں انہیں اسلام کے کھلے دشمنوں کی سازشوں سے چوکس رہنے کی تلقین کرتے ہوئے ان سے یہ التجا بھی کی گئی تھی کہ برطانوی رائے عامہ پر مسلم مطالبات کی اہمیت کو ہندو اکثریت کی بڑھوتری کے تناظر میں واضح کریں (171)۔ تیسری قرار داد میں ریاست جے پور کے حکام کے اس فیصلے پر غم و غصے کا اظہار کیا گیا تھا جس کی رو سے مسلمانوں کو کلمہ پڑھنے اور اذان دینے سے روک دیا گیا تھا (172)۔ چوتھی قرار داد میں حکومت فرانس کی بربروں کی جبری تبدیلی مذہب کی پالیسی اور اطالوی حکومت کی طرف سے مسلمانان طرابلس کو منتشر کرنے کی مہم پر اظہار تشویش کیا گیا تھا (173)۔

ان قرار دادوں کے علاوہ پانچ مزید قرار دادوں کے مسودے مسلم لیگ ریکارڈز میں ملتے ہیں۔ پہلی قرار داد میں مسلم لیگ کے اس دیرینہ مطالبہ کا اعادہ کیا گیا تھا کہ سندھ کو بمبئی سے جلد از جلد علیحدہ کرکے ایک الگ صوبے کی حیثیت دی جائے۔ اسے پشاور سے کے۔ ایم اسلم نے تجویز کیا اور چودھری مجید نے اس کی تائید کی (174)۔ دوسری قرار داد جسے مظفر حسین چودھری نے پیش کیا اور جس کی تائید ڈاکٹر اے خان نے کی، میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ بلوچستان اور صوبہ سرحد میں آئینی اصلاحات متعارف کرائی جائیں (175)۔ ممتاز لیگی رہنما عبداللہ الکافی کی طرف سے اس قرار داد میں یہ ترمیم پیش کی گئی تھی کہ بلوچستان اور صوبہ سرحد کے علاوہ ایسے تمام نئے صوبے بھی جو دوسرے صوبوں سے علیحدگی کے ذریعے تشکیل پائیں (مثلاً "سندھ") ان میں بھی وہی نظام حکومت ہونا چاہیے

جو ہندوستان کے دوسرے صوبوں میں رائج ہے(176)۔ تیسری قرار داد جسے ڈاکٹر اے خان نے تجویز کیا اور جس کی تائید ابو طاہر محمد احمد نے کی' میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ آئندہ تمام مردم شماریوں میں نچلی ذاتوں اور اچھوتوں کی علیحدہ درجہ بندی کی جائے اور انہیں "ہندوؤں" کے عمومی زمرے میں ظاہر نہ کیا جائے(177)۔ چوتھی قرار داد جسے اے۔ آر بخاری نے تجویز کیا اور جسے ٹی۔ اے۔ کے شیروانی اور ایم طفیل احمد کی تائید حاصل تھی' قانونی و آئینی معاملات سے متعلق تھی۔ اس میں منجملہ دیگر امور کے یہ مطالبہ بھی کیا گیا تھا کہ ہندوستانی عدالتوں کے تسلیم شدہ اسلامی قوانین میں مرکزی یا صوبائی کونسلوں کی کسی قانون سازی کے ذریعے کوئی ترمیم یا مداخلت نہ کی جائے جب تک اسے متعلقہ مجلس کے مسلم اراکین کی اکثریت کی حمایت حاصل نہ ہو(178)۔ پانچویں قرار داد جس کے محرک و تائید کنندہ کا نام درج نہیں 2 دسمبر 1930ء کی تحریر شدہ ہے جس میں ممتاز ہندو رہنما لوکمانیہ تلک کی وفات پر اظہار تاسف کیا گیا تھا اور اس کی سیاسی خدمات کی تحسین کرتے ہوئے اس کے غم زدہ خاندان کے ساتھ اظہار ہمدردی کیا گیا تھا(179)

ان تمام قرار دادوں پر 29 دسمبر کی سہ پہر کو ہونے والی سبجیکٹ کمیٹی کے اجلاس میں غور کیا گیا جس میں پچیس اراکین نے شرکت کی(180)۔ اس اجلاس میں صلاح و مشورہ کے بعد کل سات قرار دادوں کی منظوری دی گئی جنہیں 30 دسمبر کو مسلم لیگ کے کھلے اجلاس کی دوسری نشست میں بحث کے لیے پیش کیا گیا جس کی صدارت علامہ اقبال نے کی۔ پہلی قرار داد' جو صدر مجلس کی طرف سے پیش ہوئی اور جسے متفقہ طور پر منظور کیا گیا' میں مسلم لیگ کے پرانے اور ممتاز اراکین مولوی　　الحق' صاحبزادہ آفتاب احمد خان' مرزا علی محمد خان' سر ابراہیم ہارون جعفر اور سید جالب کی وفات پر لیگ کی جانب سے اظہار تاسف اور غم زدہ خاندانوں سے اظہار ہمدردی کیا گیا تھا(181)۔ دوسری قرار داد جسے گیا کے حسن امام نے پیش کیا اور الہ آباد کے ڈاکٹر ایم۔ یو ایس جنگ نے جس کی تائید کی' میں کہا گیا تھا کہ حکومت ہند کا مراسلہ برائے آئینی اصلاحات میں موجودہ سفارشات ہندوستانی خواہشات کو بالعموم اور مسلم مطالبات کو بالخصوص پورا نہیں کر سکیں گی(182)۔ تیسری قرار داد نے' جسے لاہور کے مشہور صحافی سید حبیب شاہ نے پیش کیا تھا' ایک طویل اور تلخ بحث کو جنم دیا۔ اس قرار داد میں پہلی گول میز کانفرنس کے مسلم شرکاء کی ان متفقہ کوششوں کی تحسین کرتے ہوئے جو مسلم نقطہ نظر کے پر خلوص اظہار پر مبنی تھیں' یہ امید ظاہر کی گئی تھی کہ وہ آل انڈیا مسلم کانفرنس کی قرار داد دہلی (1929ء) کی منظوری کے لیے متحد ہو کر جدوجہد کریں گے (183)

سید حبیب شاہ نے قرار داد پیش کرتے ہوئے کہا کہ یہ مقام تشکر ہے کہ گول میز کانفرنس کے مسلم شرکاء مسلمانوں کی طرف سے نہ چنے جانے کے باوجود' مسلم مطالبات کی حمایت کر رہے ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ آئندہ آئین کے متعلق گول میز کانفرنس کا جو بھی فیصلہ ہو' اس کو قبول یا مسترد کرنے کا سوال ایک ایسا معاملہ ہے جو مسلمانان ہند سے متعلق ہے اور وہ کسی ایسے فیصلے کو ماننے کے لیے تیار نہ ہوں گے جو ان کے حقوق کی حفاظت نہ کرتا ہو(184)۔ اس کی مخالفت کرتے

22574

ہوئے الہ آباد کے ڈاکٹر ایم یو ایس جنگ نے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے موقف کو محدود نقطہ نگاہ کا حامل قرار دیا اور قائد اعظم کے پیش کردہ چودہ نکات کی حمایت کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ گول میز کانفرنس کے مسلم شرکاء کے اختیارات پر کوئی قدغن نہ لگائی جائے اور انہیں ایک اطمینان بخش تصفیہ پر پہنچنے کے لیے صوابدیدی اختیارات دیے جائیں۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ یہ بات مسلم لیگ جیسی قدیم جماعت کی توقیر کے منافی ہے کہ وہ مسلم کانفرنس جیسی نوزائیدہ تنظیم کی منظور شدہ قرار داد کو اختیار کر لے۔(185)۔

بعد میں آنے والے مقررین کی اکثریت نے ڈاکٹر ایم یو ایس جنگ کے خیالات کو مسترد کر دیا۔ سر عبداللہ ہارون نے اصل قرار داد کی حمایت کرتے ہوئے کہا کہ وہ گول میز کانفرنس کے مسلم شرکاء کو کوئی اختیار دینے کے قائل نہیں ہیں کیونکہ انہیں ہندی مسلمانوں کی طرف سے منتخب کر کے لندن نہیں بھیجا گیا۔ متفقہ مسلم مطالبات ان کے سامنے ہیں' اور اگر ان کی روشنی میں وہ کوئی مذاکرات کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں' مگر کسی حتمی تصفیے کی شرائط کو تسلیم کرنے کا اختیار صرف ہندوستان کے مسلمانوں کے پاس ہے(186)۔ حفیظ الرحمٰن نے مسلم کانفرنس کی نمائندہ حیثیت پر ڈاکٹر جنگ کے خیالات پر شدید نکتہ چینی کی جس سے اجلاس میں ناخوشگوار صورت حال پیدا ہو گئی۔ معاملے کو سنبھالتے ہوئے مولوی یعقوب نے کہا کہ تصفیہ طلب مسئلہ یہ نہیں کہ مسلم کانفرنس کی دہلی قرار داد یا مسٹر جناح کے 14 نکات مسلمانوں کے نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہیں یا نہیں بلکہ غور طلب بات یہ ہے کہ آیا مسلم لیگ کسی سمجھوتے تک پہنچنے کے لیے گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین کو کوئی اختیار دے سکتی ہے(187)۔ مولوی یعقوب نے اس بات کی تائید نہیں کی کہ مسلم مندوبین کو مسلمانوں کا نمائندہ نہیں گردانا چاہیے کیونکہ ان کے خیالات میں ایسا کوئی اعلان نہ صرف مسلم رہنماؤں کی توقیر میں کمی کا باعث بنے گا بلکہ جب وہ مسلم مطالبات پر زور دیں گے تو ان کے مخالفین' اور خود حکومت کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ ان کے خیالات ہندوستان کے مسلمانوں کے خیالات کے ترجمان نہیں(188)۔ اس موقع پر سید حسین نے رائے زنی کرتے ہوئے کہا کہ حکومت میں اتنی جرات نہیں کہ وہ مسلم شرکاء کو کہیں کہ وہ مسلمانوں کے نمائندے نہیں کیونکہ ان کا انتخاب وائسرائے نے خود کیا تھا' اور اگر حکومت یہ خیال کرتی ہے کہ وہ نمائندہ حیثیت نہیں رکھتے تو پھر مسلمانوں کے حقیقی نمائندے کیوں کانفرنس میں مدعو نہیں کیے گئے؟ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو مسلم شرکاء کے سامنے بار بار اپنے مطالبات دہرانے چاہئیں اور ان کو خبردار کر دینا چاہیے کہ اس سے کم تر کوئی شے بھی ان کو قابل قبول نہ ہو گی۔ بعد میں قرار داد پر رائے شماری ہوئی جس کے نتیجے میں ڈاکٹر جنگ کی پیش کردہ ترمیم مسترد کر دی گئی اور سید حبیب شاہ کی قرار داد اصل حالت میں منظور کر لی گئی(189)

اجلاس میں منظور شدہ چوتھی قرار داد کو مولوی یعقوب نے پیش کیا اور اسے مولانا عبدالماجد کی تائید حاصل تھی۔ اس قرار داد میں کہا گیا تھا کہ آل انڈیا مسلم لیگ شمال مغربی سرحدی صوبے کے مخصوص حالات کا مکمل ادراک رکھتے ہوئے اور اس کے دفاع کے لیے خصوصی

اقدامات کی ضرورت کو تسلیم کرتے ہوئے اس خیال کی پرزور حامی ہے کہ صوبے میں جاری مسلسل سیاسی بے چینی اس وقت تک دور نہیں کی جا سکتی اور نہ مقامی رائے عامہ ایسے انتظامی منصوبے سے مطمئن ہو سکتی ہے جو ملک کے دوسرے صوبوں کے مقابلے میں صوبہ سرحد کو کم تر حیثیت دیتا ہو۔ محرک نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا کہ سائمن کمیشن اور مرکزی سائمن کمیٹی کی رپورٹ کی طرح حکومت ہند کے مراسلے نے بھی شمال مغربی سرحدی صوبے کے مسئلے کا کوئی اطمینان بخش حل تجویز نہیں کیا اور نہ ہی حکومت نے اس موضوع پر قانون ساز اسمبلی کی متعدد بار منظور کی جانے والی قرار دادوں پر کوئی عملی قدم اٹھایا ہے(190)

اجلاس میں منظور شدہ پانچویں قرارداد کو مولانا عبدالماجد نے پیش کیا اور مولوی عبدالقادر نے اس کی تائید کی(191)۔ اس قرار داد میں کہا گیا تھا کہ مسلم لیگ کی رائے میں ہندوستان کے مسلمان ایسے کسی آئین کے نفاذ سے مطمئن نہیں ہوں گے جس میں پنجاب اور بنگال کی مجالس قانون ساز میں مسلم نمائندگی آبادی کی بنیاد پر نہ ہو' سندھ کو فوراً" اور بلا شرط علیحدہ صوبے کی حیثیت نہ دی جائے اور صوبہ سرحد اور برطانوی بلوچستان کو مکمل اختیارات عطا نہ کیے جائیں۔ نیز یہ کہ مسلمان ہندوستان کے لیے صرف اس وفاقی آئین کو اختیار کریں گے جس میں مذکورہ بالا اکائیوں سے صوبائی خودمختاری کے معاملے میں وفاق کے دوسرے اجزا کے برابر سلوک کیا جائے گا۔ قرار داد کے محرک کا خیال تھا کہ برطانوی حکومت اور اکثریتی فرقہ کی کوشش ہے کہ مسلمان کسی بھی صوبے میں برسر اقتدار نہ ہوں(192)۔ چھٹی قرار داد کو حسین امام نے پیش کیا اور اس کی تائید ایم عظیم اور سید حبیب شاہ نے کی(193)۔ اس قرار داد میں کہا گیا تھا کہ مسلم لیگ اس امر کو ضروری اور لازم خیال کرتی ہے کہ سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کی معقول نمائندگی کے لیے آئینی تحفظات فراہم کیے جائیں(194)۔ آخری اور ساتویں قرار داد کے ذریعے جس کو ڈاکٹر علی نے پیش کیا' ممتاز لیگی رہنماؤں نواب محمد اسمٰعیل خان' قاضی مسعود حسین اور مولوی محمد یعقوب پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی گئی جس کو مسلم لیگ کے آئین کی از سر نو نظر ثانی اور ترامیم تجویز کرنے کا کام سونپا گیا(195)۔

علامہ اقبال دوسرے اجلاس کی ایک گھنٹے تک صدارت کرنے کے بعد اس وقت جلسہ گاہ سے چلے گئے جب تیسری قرار داد پر بحث و تمحیص کے دوران شرکاء میں تلخی پیدا ہو گئی۔ ان کے چلے جانے کے بعد نواب محمد اسمٰعیل خان نے کرسی صدارت سنبھالی(196)دوسرے اجلاس کے شرکاء کی تعداد پہلے دن کے مقابلے میں خاصی کم تھی اور یہ ظاہر تھا کہ اجلاس میں موجود مسلم لیگ کے ممبران کی تعداد مقررہ کورم کے مطابق نہیں۔ مگر جب ڈاکٹر جنگ نے پوائنٹ آف آرڈر کے ذریعے اس کی نشاندہی کی تو نواب اسمٰعیل نے یہ اعتراض مسترد کرتے ہوئے کہا کہ کورم کی کمی کا مسئلہ پہلے دن اٹھانا چاہیے تھا' اور چونکہ موجودہ اجتماع ایک ملتوی شدہ نشست ہے' اس لیے کسی کورم کی ضرورت نہیں ہے(197)۔ اجلاس کے اختتام پر مولوی محمد یعقوب اور بیرسٹر ظہور احمد نے مسلم لیگ کی جانب سے صدر اجلاس اور منتظمین جلسہ کا شکریہ ادا کیا۔ مولوی یعقوب نے اپنی تقریر کے دوران اعتراف کیا کہ موجودہ اجلاس لیگ اپنے پچھلے اجلاسوں کے مقابلے میں اتنا نمائندہ نہیں

ہے، مگر ان کے خیال میں اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ بہت سے مسلم رہنما ہندوستان سے باہر تھے۔ چنانچہ اس موقع پر منعقد کی جانے والی کسی بھی کانفرنس کے ساتھ یہی معاملہ ہوتا۔ انہوں نے اس بات کی طرف بھی توجہ دلوائی کہ ہندو رہنماؤں کی عدم موجودگی کے باعث ساٹھ سال میں پہلی دفعہ انڈین نیشنل کانگریس امسال اپنا سالانہ اجلاس منعقد نہیں کر سکی(198)

علامہ اقبال نے الہ آباد میں کل دو دن قیام کیا۔ عبدالحی عباسی راوی ہیں کہ 29 دسمبر 1930ء کی سہ پہر کو وہ بیرسٹر ظہور احمد کے ساتھ علاقے میں پیدل گھومتے رہے اور بہت سے لوگوں اور دکانداروں نے ان سے علیک سلیک کی۔ دوسرے دن جسٹس سر شاہ محمد سلیمان نے ان کی دعوت کرنی چاہی مگر وہ لاہور واپس جانے کی بنا پر اس میں شریک نہ ہو سکے، البتہ انہوں نے اکبر الہ آبادی کی قبر پر جا کر دعائے مغفرت کرنے کی خواہش ظاہر کی، چنانچہ مفتی فخرالاسلام انہیں پرانا کالا ڈنڈا کے قبرستان لے گئے جہاں اکبر مدفون تھے۔ علامہ نے وہاں فاتحہ پڑھی اور قبر کی خستہ حالی پر اظہار افسوس کرتے ہوئے کہا کہ "اتنے بڑے آدمی کی قبر اور اس کی یہ حالت"(199)

الہ آباد میں فقید المثال استقبال اور بے پناہ عوامی محبت کے مظاہروں کے باوجود علامہ اقبال کی فروتنی اور انکسار میں کوئی فرق نہ آیا۔ ریاض الہ آبادی جو وہاں ایک مدرسہ میں فارسی اور اردو کے مدرس تھے، علامہ اقبال سے عین لاہور واپس جانے کے وقت ریلوے سٹیشن پر ہونے والی ملاقات کا تذکرہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انہوں نے علامہ سے ان کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا۔ علامہ نے ٹالنے یا عدم فرصت کا بہانہ کرنے کے بجائے انتہائی اخلاق سے ان کا ہاتھ تھاما اور انہیں ریلوے سٹیشن پر واقع انتظار گاہ میں لے گئے اور وہاں بیٹھ کر انہیں اس شعر کا مفصل مفہوم سمجھانے لگا۔ کچھ دیر بعد ٹرین آگئی اور وہ لاہور کے لیے رخصت ہو گئے(200)

All rights reserved ©2002-2006

حواشی

-1 آرکائیوز آف فریڈم موومنٹ (اے ایم ایف) جلد نمبر 154 ص 63- خوش قسمتی سے آل انڈیا مسلم لیگ برصغیر پاک و ہند کی وہ واحد سیاسی جماعت ہے جس کی دستاویزات' مطبوعات اور دفتری مسلیں سب سے زیادہ مکمل اور احسن طریق سے محفوظ ہیں۔ اس عظیم الشان ذخیرے میں مسلم لیگ کے سالانہ اجتماعات' سنٹرل اور ورکنگ کمیٹیوں اور مسلم لیگ کونسل کے اجلاسوں کی روداویں' صدارتی خطبات' سالانہ جائزے' مختلف موقعوں پر جاری ہونے والے قواعد و ضوابط' دساتیر اور منشور' مرکزی دفتر اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں قائم شدہ لیگ کی شاخوں کے مابین ہونے والی خط و کتابت وغیرہ کو علیحدہ علیحدہ موضوعات کے تحت پانچ سو سے زیادہ جلدوں میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔ مزید برآں تین ہزار کے قریب طبع شدہ مواد کی بھی درجہ بندی کی گئی ہے۔ یہ بیش بہا ذخیرہ آرکائیوز آف فریڈیم موومنٹ کے نام سے قائم شدہ جامعہ کراچی کے ایک خصوصی شعبہ میں محفوظ ہے اور اس کی نقول ملک کے نمایاں تحقیقی و علمی اداروں میں بھی موجود ہیں۔ اس مقالے میں قومی ادارہ برائے تحفظ دستاویزات' اسلام آباد میں موجودہ نقول سے استفادہ کیا گیا ہے۔

-2 ایضاً" ص 43

-3 ایضاً" ص 64-63

-4 ایضاً" ص 61

-5 ایضاً" ص 64

-6 ایضاً" ص 65- سید شمس الحسن کے والد ڈاکٹر امیر حسن بریلی میں مقیم تھے جہاں وہ 1892ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے آگرہ سے میٹرک کیا اور بعد میں لاہور میں کمرشل انسٹی ٹیوٹ سے ٹائپنگ اور شارٹ ہینڈ میں مہارت حاصل کی۔ 1914ء میں وہ سر وزیر حسن' معتمد مسلم لیگ کے ذاتی معاون کی حیثیت سے آل انڈیا مسلم لیگ کے دفتری عملہ میں شامل ہوئے۔ کچھ ہی عرصے کے بعد انہیں مرکزی دفتر میں آفس سیکرٹری مقرر کر دیا گیا اور تقسیم ہند تک وہ اسی عہدے پر فائز رہے۔ بعد میں وہ پاکستان مسلم لیگ کے مرکزی دفتر میں بھی کام کرتے رہے۔ تقسیم ہند کے موقع پر قائد اعظم نے اپنے ذاتی کاغذات شمس الحسن کے حوالے کر دیے جنہیں انہوں نے حالات کی دست برد سے محفوظ رکھا اور آج انہیں ذخیرہ شمس الحسن کے نام سے جانا جاتا ہے جس میں دس ہزار سے زائد دستاویزات شامل ہیں۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے خالد شمس الحسن' قائد اعظم کا ادھورا خواب' کراچی' 1991ء اور سید شمس الحسن _____ پلین مسٹر جناح' کراچی'

1976ء

7- ڈاکٹر سیف الدین کچلو کی معیاد عہدہ ختم ہو جانے کے بعد کئی ماہ تک مسلم لیگ کا اعزازی معتمد منتخب کیا نہ جا سکا۔ فروری 1930ء میں قائد اعظم محمد علی جناح، جو اس وقت آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر تھے، نے مراد آباد سے مجلس قانون ساز کے رکن مولوی محمد یعقوب کو آئندہ انتخابات تک مسلم لیگ کے اعزازی معتمد کے فرائض انجام دینے پر مجبور کیا۔ بعد میں مسلم لیگ کونسل نے اپنے ایک اجلاس میں جو دہلی میں 10 فروری 1930ء کو منعقد ہوا، مولوی صاحب کی نامزدگی کی توثیق کر دی (بحوالہ اے ایم ایف، جلد 154، ص 62-63)۔

سر محمد یعقوب 27 اگست 1879ء کو مراد آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد محمد اسمٰعیل پیشہ وکالت سے وابستہ تھے اور مذہبی و علمی تحاریک خصوصاً ''ندوۃ العلماء سے گہری وابستگی رکھتے تھے۔ مولوی یعقوب علی گڑھ کالج سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد مراد آباد ہی میں آبائی پیشہ سے منسلک ہو گئے اور ملکی اور شہری سیاست میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگے۔ 1908ء میں وہ آل انڈیا مسلم لیگ کے رکن بنے۔ بعد میں وہ میونسپل بورڈ مراد آباد کے غیر سرکاری صدر نشین منتخب ہوئے۔ 1913ء میں ان کی ملی خدمات کی بنا پر انھیں ایم اے او کالج علی گڑھ کا ٹرسٹی مقرر کیا گیا۔ 1920ء میں وہ صوبائی قانون ساز اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے اور بعد میں قانون ساز اسمبلی میں قائد اعظم کی قائم کردہ آزاد پارٹی کے لیڈر چنے گئے۔ 1926ء میں یو پی مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس اور 1927ء میں کلکتہ میں منعقدہ آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کے فرائض انجام دیے۔ 1929ء میں وہ آل انڈیا فلسطین کانفرنس بمبئی کے رکن منتخب ہوئے۔ 1930 سے 1935ء تک وہ آل انڈیا مسلم لیگ کے اعزازی معتمد کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے رہے۔ 1938ء میں وہ کونسل آف سٹیٹ کے رکن مقرر ہوئے اور اپنے انتقال تک اسی حیثیت سے کام کرتے رہے۔ انہوں نے 23 نومبر 1942ء کو وفات پائی۔ بحوالہ عبدالرؤف عروج، رجال اقبال، کراچی، 1988ء ص 34-432

8- اے ایم ایف، جلد 153، ص 6

9- دیکھئے ممتاز مسلم لیگی رہنما ابراہیم ہارون جعفر کا خط مورخہ 3 اپریل 1930ء بنام سیکرٹری مسلم لیگ بحوالہ ''ایضاً'' ص 2- اس دعوت کو مسلم لیگ کونسل کے اگلے اجلاس میں پیش کیا گیا مگر نامعلوم وجوہات کی بنا پر اسے قبول نہ کیا گیا۔

10- ایضاً'' ص 6

11- ایضاً''

12- ایضاً'' چاہیے ص 6

13- ایضاً'' ص 16

14- ایضاً" ص 11
15- ایضاً"
16- ایضاً"
17- ایضاً"
18- ایضاً" ص 10
19- روزنامہ انقلاب (لاہور) 23 جولائی 1930ء- روزنامہ انقلاب کے مدیران' مولانا غلام رسول مہر اور عبدالمجید سالک کو علامہ اقبال سے خاص تقرب حاصل تھا۔ وہ ان کے پاس اکثر حاضری دیا کرتے تھے اور علامہ بھی اہم قومی معاملات کے بارے میں ان سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ اس قربت کی بنا پر علامہ کے بارے میں چھوٹی سے چھوٹی اطلاع بھی انقلاب میں خاص اہتمام سے شائع کی جاتی۔ اسی وجہ سے یہ روزنامہ' اقبالیات کے اہم اور بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔
20- انقلاب 26 جولائی' 1930ء
21- بحوالہ انقلاب' 31 جولائی 1930ء- اس مراسلے کی اصل کاپی محررہ 29 جولائی 1930ء کے لیے دیکھیے' اے ایم ایف جلد 153' ص 16
22- ایضاً"
23- اے ایم ایف' جلد 153' ص 12
24- ایضاً" ص 13
25- ایضاً" ص 17
26- ایضاً" ص 23
27- ایضاً" ص 18
28- ایضاً" ص 20
29- ایضاً" ص 31
30- ایضاً" ص 29
31- دیکھیے ایضاً" ص 19' 22' 25' 33' 37 اور 38
32- ایضاً" ص 41
33- ایضاً" ص 43
34- انقلاب 5 اگست 1930ء
35- اے ایم ایف' چاہیے جلد 153' ص 44-46
یہ اعلامیہ مندرجہ ذیل اخبارات کو جاری کیا گیا۔ سٹیٹسمین' مسلمان' جمہور (کلکتہ)' پائنیر' لیڈر' سٹار (الہ آباد)' آئی ڈی ٹی' ہمت' حقیقت (لکھنؤ)' علی گڑھ میل (علی گڑھ)' ہندوستان ٹائمز' ملت' الامان' الجمعیت' جنرل نیوز (دہلی) مسلم آؤٹ لک'

ٹریبون، سول اینڈ ملٹری گزٹ، انقلاب، زمیندار، سیاست (لاہور)، بمبئی کرانیکل اور خلافت (بمبئی)۔ اس کے علاوہ اس اعلامیہ کی کاپیاں علامہ اقبال اور قائد اعظم کی خدمت میں بھی روانہ کی گئیں۔

-36 ایضاً

-37 ایضاً

-38 ایضاً ص 53

-39 انقلاب 8 اور 10 اگست، 1930ء

-40 اے ایم ایف، جلد 153 ص 23

-41 ایضاً

-42 ایضاً

-43 سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم، دہلی 1993ء، ص 8-147

-44 ایضاً

-45 اے ایم ایف، جلد 153 ص 27

-46 ایضاً

-47 ایضاً ص 43

-48 ایضاً ص 53

-49 ایضاً

-50 ایضاً ص 51- نواب محمد یوسف جون پور کے ایک ممتاز صاحب ثروت تھے جو ملی کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے۔ وہ صوبائی اسمبلی کے ممبر اور بعد میں حکومت میں وزیر بھی رہے۔ ان کی رہائش گاہ الہ آباد کا دورہ کرنے والے ممتاز مسلم رہنماؤں کے قیام کے استعمال ہوتی تھی۔ علامہ اقبال نے اپنے سفر الہ آباد 1930ء میں ان کی کوٹھی میں قیام کیا تھا اور انہی کے ہمراہ جلسہ گاہ میں پہنچے تھے۔

-51 ایضاً

-52 ایضاً ص 52

-53 ایضاً

-54 ایضاً۔ یہاں علامہ اقبال کا ذکر بے محل معلوم ہوتا ہے کیونکہ اپنے تمام تر خدشات کے باوجود انہوں نے لکھنؤ اجلاس میں شرکت سے انکار نہیں کیا تھا اور وہ اس کی صدارت کرنے کے لیے تیار بھی تھے۔

-55 ایضاً ص 58-59

-56 ایضاً

-57 سر فیروز خان نون کے نام قائد اعظم کے ایک خط محررہ 11 اگست 1930ء سے معلوم

ہوتا ہے کہ انہیں ہر صوبہ سے درخواستیں موصول ہوئی تھیں کہ لکھنؤ اجلاس سردست ملتوی کردیا جائے۔ دیکھیے ایضاً" ص 65-

58- 3 اگست 1930ء کو قائد اعظم نے الہ آباد کے ممتاز مسلم رہنما ڈاکٹر شفاعت احمد خان کو ایک خط تحریر کیا جس میں کہا گیا تھا کہ انہیں اس بات پر مسرت ہے کہ ڈاکٹر شفاعت ان حالات کی اہمیت کا ادراک رکھتے ہیں جن کے تحت مسلم لیگ کا لکھنؤ اجلاس منعقد ہو رہا ہے اور بتایا کہ وہ لکھنؤ ایک دن پہلے جا رہے ہیں جہاں وہ ڈاکٹر شفاعت سے ملاقات کی امید رکھتے ہیں۔ یہ خط غیر مطبوعہ حالت میں قومی عجائب گھر کراچی کے شعبہ تحریک پاکستان میں محفوظ ہے اور وہیں سے نقل کیا گیا ہے۔

59- اے ایم ایف' جلد 153' ص 60-61

60- ایضاً"

61- انقلاب' 7 اگست 1930ء

62- ایضاً"

63- اے ایم ایف' جلد 153' ص 62

64- برنی' ایضاً" ص 148

65- ایضاً"

66- اے ایم ایف' جلد 153' ص 67

67- انقلاب' 12 اگست' 1930ء

68- اے ایم ایف' جلد 153' ص 63- ملک فیروز خان نون 7 مئی 1893ء کو لاہور میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم ایچی سن کالج لاہور میں پائی۔ پھر اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے آکسفورڈ چلے گئے۔ وطن واپسی پر 1917ء میں پنجاب اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے اور 1926ء تک اس حیثیت سے قومی خدمات انجام دیتے رہے۔ جب پنجاب میں زمیندار پارٹی برسراقتدار آئی تو وہ پہلے وزیر لوکل سیلف گورنمنٹ (1927ء-1931ء) اور بعد میں وزیر تعلیم (30-1931ء) مقرر ہوئے۔ 1936ء سے 1941ء تک ملک فیروز خان برطانیہ میں ہندوستان کے ہائی کمشنر رہے۔ وطن واپسی پر وہ گورنر جنرل کی مجلس عاملہ کے ممبر (41-1942ء) اور پھر ممبر دفاع (42-1945ء) رہے۔ انہوں نے تحریک پاکستان میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ قیام پاکستان کے بعد وہ 1947ء سے 1950ء تک دستور ساز اسمبلی کے رکن رہے۔ 1950ء سے 1953ء تک انہیں مشرقی پاکستان کے گورنر کی حیثیت سے خدمات انجام دینے کا موقع ملا۔ 1953ء سے 1955ء تک وہ پنجاب کے وزیر اعلیٰ رہے۔ 1955ء میں انہیں وزیر خارجہ مقرر کیا گیا۔ اس دور میں ان کا ایک اہم کارنامہ عمان سے گوادر کی بندرگاہ کا حاصل کرنا تھا۔ دسمبر 1957ء سے اکتوبر 1958ء تک انہوں نے ملک کے وزیراعظم کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ 1958ء میں صدر ایوب کی طرف سے

مارشل لاء کے نفاذ کے بعد انہوں نے سیاسی سرگرمیاں ترک کر دیں اور گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ انہوں نے 9 دسمبر 1970ء کو انتقال کیا۔

69- ایضاً" ص 64
70- ایضاً" ص 65
71- ایضاً" ص 68-69
72- ایضاً" جلد 154، ص 1-2
73- ایضاً"
74- ایضاً" ص 3
75- ایضاً" جلد 153، ص 65-66
76- ایضاً"
77- ایضاً"
78- ایضاً"
79- ایضاً" جلد 154، ص 5-6
80- ایضاً" ص 7
81- ایضاً" ص 4
82- ایضاً" ص 10-11
83- انقلاب، 14 اگست 1930ء
84- ایضاً"
85- اے ایم ایف، جلد 154، ص 10-11
86- ایضاً" ص 9
87- برنی، ایضاً" ص 156
88- انقلاب 15 اگست 1930ء
89- برنی، ایضاً" ص 158
90- اے ایم ایف، جلد 154، ص 14
91- ایضاً"
92- ایضاً" ص 16
93- ایضاً" ص 15- برنی کی مرتبہ کلیات (جلد سوم، ص 165) میں یہ خط بلا تاریخ دیا ہوا ہے۔
94- ایضاً"
95- ایضاً" ص 16- برنی کی مرتبہ کلیات (جلد سوم، ص 165) میں اس خط کو انگریزی سے ترجمہ شدہ ظاہر کیا گیا ہے مگر مسلم لیگ ریکارڈز میں اصل خط اردو میں موجود ہے۔

-96 ایضاً"

-97 ایضاً" ص 21- برنی کی مرتبہ کلیات (جلد سوم، ص 172) میں یہ خط بلا تاریخ ترتیب دیا گیا ہے جبکہ مسلم لیگ ریکارڈز میں موجود عکسی نقول میں 24 اکتوبر کی تاریخ صاف پڑھی جا رہی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ سہواً" ستمبر کی جگہ اکتوبر لکھ گئے ہیں کیونکہ اس خط میں وہ لیگ کے ملتوی شدہ اجلاس کے لیے 18 اکتوبر کی تاریخ تجویز کر رہے ہیں۔ مزید برآں اسی خط کے حوالے سے شمس الحسن نے مولوی یعقوب کو 25 ستمبر کو ایک خط تحریر کیا۔ دیکھئے اے ایم ایف، جلد 154، ص 17

-98 ایضاً"

-99 ایضاً" ص 17

-100 ایضاً" ص 18- برنی کی مرتبہ کلیات (جلد سوم، ص 170) میں یہ خط بلا تاریخ درج ہے۔ ابتدائی تین جملوں کو علامہ کے اصل خط کے مطابق نشان زد نہیں کیا گیا اور ایک جگہ لفظ "جگہ" بھی چھوٹ گیا ہے۔

-101 ایضاً"

-102 ایضاً"

-103 ایضاً" ص 19

-104 بحوالہ انقلاب، 7 اکتوبر 1930ء

-105 ایضاً"۔ بعد میں مسلم کانفرنس کا ملتوی شدہ اجلاس 30 نومبر 1930ء کو مجلس مرکزیہ خلافت کے صدر نواب محمد اسمٰعیل کی قیادت میں لکھنؤ میں منعقد ہوا۔

-106 اے ایم ایف، جلد 154، ص 22-45

-107 ایضاً" ص 23

-108 ایضاً"

-109 ایضاً"

-110 ایضاً" ص 27

-111 ایضاً" ص 28

-112 انقلاب، 3 دسمبر 1930ء

-113 برنی، ایضاً" ص 180

-114 اے ایم ایف، جلد 154 ص 29-30

-115 ایضاً"

-116 ایضاً"

-117 ایضاً"

-118 ایضاً" ص 32

119- ایضاً" ص 33
120- ایضاً"
121- ایضاً" ص 36
122- ایضاً" ص 38
123- ایضاً" ص 40
124- ایضاً" ص 39
125- برنی' ایضاً" ص 184
126- انقلاب 18 دسمبر 1930ء
127- احمد الدین مارہروی "جلسہ الہ آباد کا آنکھوں دیکھا حال" اردو ڈائجسٹ' اپریل 1967ء' لاہور' ص 33-34- نیز دیکھیے مختار زمن "دوازدہ منزل سے منزل پاکستان تک" نقوش' اقبال نمبر' شمارہ 121' ستمبر 1977ء' ص 409-501
128- ایضاً"
129- مارہروی' ایضاً" ص 34' ڈاکٹر شفاعت الہ آباد یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر تھے۔ وہ مراد آباد کے حلقے سے صوبائی کونسل کے بھی ممبر تھے اور آئینی امور پر ان کی مہارت کا لوہا سرتیج بہادر سپرو جیسے مقنن بھی مانتے تھے۔ وہ اپنے ذاتی اخراجات سے ایک ہفتہ وار اخبار سٹار بھی نکالتے تھے جو مسلم نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا تھا۔
130- ایضاً"
131- اے ایم ایف' جلد 154' ص 42
132- ایضاً" ص 43
133- ایضاً" ص 44
134- ایضاً"
135- ایضاً" ص 46
136- ایضاً"
137- انقلاب' 25 دسمبر 1930ء
138- ایضاً" 27 دسمبر 1930ء
139- اے ایم ایف' جلد 154' ص 48- تاہم دستیاب دستاویزات میں ایسے کسی استقبالیے یا اجلاس میں کسی نظم کے پڑھنے کا ذکر نہیں ملتا۔
140- انقلاب' 30 دسمبر 1930ء
141- مارہروی' ایضاً" 34
142- ایضاً"
143- تفصیلات کے لیے دیکھیے ایضاً"

144- ایضاً۔ علامہ کے ساتھ لاہور سے شرکت کرنے والوں میں سر عبدالقادر ایڈیٹر مخزن، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اور مشہور پنجابی شاعر اور قومی کارکن ملک لال دین قیصر نمایاں تھے۔
145- ایضاً" ص 35
146- زمن، ایضاً" ص 499
147- ایضاً" ص 500
148- مارہروی، ایضاً" ص 35
149- ایضاً"
150- ایضاً"
151- زمن، ایضاً" ص 501
152- ایضاً"
153- شری پندار ناتھ مترا، مرتب دی انڈین اینوئل رجسٹر، جلد دوم، جولائی تا دسمبر 1930ء کلکتہ، ص 334
154- دیکھئے ایضاً" ص 344-348- زمن، ایضاً" ص 501 مارہروی ص 34-37 اور سید شریف الدین پیرزادہ، مرتب، فاؤنڈیشنز آف پاکستان، آل انڈیا مسلم لیگ ڈاکو مینٹس، 1906ء-1947ء، جلد دوم، کراچی، 1970ء ص 153-176
155- ایضاً"
156- پیرزادہ، ایضاً" ص 153
157- ایضاً"
158- ایضاً"
159- مارہروی، ایضاً" ص 36- اگلے کئی صفحات میں انداز بیان مارہروی سے مستعار لیا گیا ہے۔
160- ایضاً"
161- ایضاً"
162- ایضاً" ص 36-37
163- ایضاً"
164- ایضاً"
165- پیرزادہ، ایضاً" ص 153-154
166- چودھری خلیق الزمان، شاہراہ پاکستان، کراچی 1977ء، ص 509، بحوالہ مختار زمن، ایضاً" ص 502
167- زمن، ایضاً" ص 501

168- پیرزادہ' ایضاً" ص 172
169- اے ایم ایف' جلد 154' ص 48-49
170- ایضاً"
171- ایضاً"
172- ایضاً"
173- ایضاً"
17- ایضاً" ص 50-51
175- ایضاً"
176- ایضاً"
177- ایضاً"
178- ایضاً"
179- ایضاً" ص 57
180- پیرزادہ' ایضاً" ص 172
181- ایضاً"
182- ایضاً"
183- ایضاً"
184- ایضاً"
185- ایضاً" ص 173
186- ایضاً"
187- ایضاً"
188- ایضاً" ص 173-174
189- ایضاً" ص 174
190- ایضاً" ص 175
191- اے ایم ایف' جلد 154' ص 59
192- پیرزادہ' ایضاً" ص 175
193- اے ایم ایف' جلد 154' ص 58
194- پیرزادہ' ایضاً" ص 175
195- ایضاً"
196- ایضاً" ص 172
197- ایضاً" ص 173- قواعد لیگ کے مطابق اجلاس کے لیے کم از کم پچھتّر اراکین کا کورم ہونا لازم تھا۔

198- ایضاً" ص 176-175
199- ز من ' ایضاً" ص 503
200- ایضاً"

خطبہ چہارم

انسانی خودی

اس کی آزادی اور لافانیت

خطبہ: ڈاکٹر محمد اقبال
ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

ڈاکٹر محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے اہم منصوبوں میں شامل رہا ہے' ڈاکٹر وحید اختر عشرت چار خطبوں کا ترجمہ کر چکے ہیں۔ یہ تراجم اقبالیات میں بالترتیب شائع ہو رہے ہیں۔

1- پہلا خطبہ--- علم اور مذہبی مشاہدہ--- جولائی 1994ء

2- دوسرا خطبہ--- مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار--- جنوری 1995ء

3- تیسرا خطبہ--- خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم--- جولائی 1996ء

4- خطبہ چہارم--- انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت--- جنوری 1998ء

اب شائع ہو رہا ہے۔ پانچویں خطبے کا ترجمہ جاری ہے۔ جو آئندہ کے شمارے میں شائع ہو گا۔ امید ہے قارئین استفادہ فرمائیں گے۔

(رئیس ادارت)

All rights reserved. ©2002-2006

قرآن حکیم اپنے سادہ مگر پرزور اسلوب میں انسان کی فردیت اور یکتائی پر اصرار کرتا ہے۔ لہٰذا میرے خیال میں وہ زندگی کی وحدت کے لحاظ سے انسانی تقدیر کا ایک قطعی تصور رکھتا ہے۔ انسان کی یکتائی کا یہی منفرد نظریہ اس بات کو بالکل ناممکن بناتا ہے کہ ایک انسان پر کسی دوسرے انسان کے اعمال کا بوجھ ڈالا جائے۔ ہر انسان سے صرف اس کے اپنے اعمال کے بارے میں ہی پوچھ گچھ ہوگی۔ اسی وجہ سے قرآن نے کفارے کے تصور کو رد کر دیا ہے۔ قرآن حکیم سے تین چیزیں بالکل واضح ہیں:

1- انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے۔

ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى (طٰہٰ 122:20)

پس اس کے خدا نے آدم کو برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت عطا کی۔

2- انسان اپنی تمام تر خامیوں کے باوجود زمین پر خدا کا خلیفہ (نائب) ہے۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (بقرہ 30:2)

جب کہا ان کے رب نے فرشتوں سے کہ میں زمین پر اپنا خلیفہ (نائب) بنانے والا ہوں تو انہوں نے کہا کہ آپ زمین پر اسے خلیفہ بنائیں گے جو فساد کرنے والا ہے اور خون بہانے والا ہے اور ہم آپ کی تسبیح کرتے ہیں اور آپ کی تقدیس بیان کرتے ہیں۔ اللہ نے فرمایا جو میں جانتا ہوں وہ تمہارے علم میں نہیں ہے۔

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰىكُمْ اِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ وَاِنَّهٗ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (165:6)

وہی ہے جس نے تم کو زمین پر خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں زیادہ بلند درجے دیئے ہیں تاکہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

3- انسان کو ایک آزاد شخصیت امانت کی گئی ہے جو اس نے اپنی جان جوکھ میں ڈال کر قبول کی ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ
حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

ہم نے امانت کا یہ بوجھ آسمانوں' زمین اور پہاڑوں کے سامنے رکھا تو وہ اسے اٹھانے کے لئے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھا لیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔ (احزاب 72:33)

تاہم یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی شخصیت کے مرکز کو متشکل کرتی ہے وہ کبھی مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔ متکلمین نے روح کو ایک عمدہ قسم کا مادہ یا محض عرض ہی تصور کیا ہے۔ جو جسم کے ساتھ ہی مرجاتا ہے اور قیامت کے دن جسے دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ مسلمان فلاسفہ نے ان نظریات میں یونانی فلسفے کے رجحانات کو قبول کیا تھا۔ جہاں تک دوسرے مکاتب فکر کا تعلق ہے تو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اسلام کی حدود میں وسعت کے ساتھ ساتھ مختلف اقوام کے لوگ اس میں شامل ہوتے گئے جن کے عقائد و نظریات میں اختلاف تھا ان میں نسطوری' زرتشتی اور یہود شامل تھے جن کا عقلی نکتہ نگاہ ایک ایسی ثقافت کا پروردہ تھا جس کا پورے وسطی اور مغربی ایشیا پر غلبہ رہا۔ اس ثقافت کی اصل اور اس کا عمومی ارتقاء مجوسی تصورات پر ہوا تھا۔ اس کی روح کی بنت میں ثنویت سموئی ہوئی تھی جسے ہم اسلام کے الہیاتی فکر میں بھی جھلکتا ہوا دیکھ سکتے ہیں۔ البتہ صرف پرہیزگارانہ تصوف نے ہی باطنی تجربے کی وحدت کے معانی جاننے کی سعی کی جسے قرآن نے تین ذرائع علم میں سے ایک شمار کیا ہے۔ دوسرے دو ذرائع علم تاریخ اور فطرت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربے کی نمو حلاج کے ان معروف الفاظ میں اپنے کمال تک پہنچی جو "انا الحق" میں ہی "حق ہوں" کہہ کر اس نے ادا کئے۔ حلاج کے ہم عصروں نے اور اس کے اخلاف نے اس کی وحدت الوجودی تعبیر کی مگر حلاج کی تحریریں جو فرانسیسی مستشرق ایل میسی نون نے جمع کرکے شائع کی ہیں' وہ اس باب میں کوئی شبہ باقی نہیں رہنے دیتیں کہ اس شہید صوفی نے خدا کے وراء الوراہونے سے کبھی انکار نہیں کیا۔ اس کے تجربے کی سچی تعبیر یہ نہیں کہ قطرہ سمندر میں گر رہا ہے۔ بلکہ یہ حقیقت کے' کبھی نہ مرنے والے پہلو سے آگاہی' اس کا جرات آزما' اثبات اور ایک ٹھوس حقیقت میں انسانی خودی کی بقاء کا اعلان تھا۔ چنانچہ حلاج کا جملہ متکلمین کے خلاف ایک چیلنج دکھائی دیتا ہے۔ مذہب کے جدید عہد کے طالب علم کی مشکل یہ ہے کہ اس طرح کا تجربہ اگرچہ اپنی ابتداء میں مکمل طور پر عمومی ہے مگر وہ اپنی پختگی میں شعور کی نامعلوم پرتوں کو کھولتا ہے۔ بہت عرصہ پہلے ابن خلدون نے ایک ایسے موثر سائنسی طریق کار کی ضرورت کو محسوس کیا تھا جو شعور کی نامعلوم ان پرتوں کی تحقیق کرے۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں اس طریق کار کی ضرورت کا احساس کیا مگر وہ بھی اس قابل نہیں ہوئی کہ وہ شعور کی صوفیانہ پرتوں کے مخصوص پہلوؤں کو دریافت کرسکے۔ جو کسی سائنسی طریق کار کے ابھی اختیار میں نہیں کہ وہ اس طرز کے تجربے سے معاملہ کرسکے۔ جس پر منصور حلاج کے دعاوی کی پرکھ کی جا سکتی ہو۔ ہم ابھی تک خود کو اس مقام پر نہیں لاسکے کہ بطور علم کی بنیاد کے' اس تجربے کو کچھ جان

سکیں۔ اور نہ ہی الہیاتی نظام کے تصورات عملی طور پر ان مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں سے خوش نما بنائے جا سکتے ہیں۔ وہ ان کے لئے مددگار نہیں ہو سکتے جو ایک مختلف قسم کے عقلی و ذہنی پس منظر کے مالک ہوں۔ لہٰذا آج کے مسلمان کے سامنے کرنے کا کام بہت بڑا ہوا ہے۔ وہ ماضی سے مکمل طور پر رشتہ توڑے بغیر پورے نظام اسلام کے بارے میں دوبارہ تفکر و تدبر کرے۔ غالباً سب سے پہلے مسلمان شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تھے جنہوں نے اپنے آپ میں نئی روح پھونکنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ مگر وہ شخص جس کو اس کام کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ تھا اور جو مسلم فکر کی تاریخ اور مسلمانوں کی حیات ملی کے باطنی مفاہیم کی گہری تفہیم رکھتا تھا جسے انہوں نے گہری بصیرت اور وسیع انسانی تجربے سے ہم آہنگ کر کے ماضی اور مستقبل کے مابین ایک زندہ تعلق کی صورت میں منضبط کر دیا وہ جمال الدین افغانی تھے۔ ان کی انتھک مگر منقسم توانائی اگر اسلام کو انسانی اعتقادات اور تعلقات کے نظام کی حیثیت میں پیش کرنے پر مرتکز رہتی تو کہا جا سکتا ہے کہ آج دنیائے اسلام عقلی طور پر زیادہ مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے سامنے اب صرف یہی راستہ رہ گیا ہے کہ ہم جدید علوم تک باعزت اور آزادانہ رویے کے ساتھ پہنچیں اور اس علم کی روشنی میں اسلام کی تعلیمات کی قدر کریں۔ گرچہ ہمیں اپنے سے پہلے کے لوگوں سے اختلافات ہی کیوں نہ ہوں۔ میرے آج کے خطبے کے پیش نظر یہی کچھ ہے۔

عصر حاضر کی فکری تاریخ میں بریڈلے نے خودی کی حقیقت سے انکار کے ناممکن ہونے کے بین شواہد دیئے۔ اپنی تصنیف "مطالعہ اخلاق" میں اس نے خودی کی حقیقت کو قبول کیا ہے۔ البتہ اپنی کتاب "منطق" میں وہ اسے محض ایک کار آمد مفروضہ گردانتا ہے۔ اپنی کتاب "شہود اور حقیقت" میں اس نے ایغو کو اپنی تحقیقی تلاش کا موضوع بنایا ہے۔ یقیناً اس کتاب کے دو ابواب جو خودی کے معانی اور اس کی حقیقت پر ہیں، کسی جیو آتما کی عدم حقیقت کے حوالے سے عہد جدید کی اپنشد شمار کئے جا سکتے ہیں اس کے نزدیک حقیقت کا معیار اس کا تضادات سے پاک ہونا ہے۔ اس کی تنقید نے تجربے کا وہ محدود مرکز دریافت کر لیا جو تغیر اور ثبات اور وحدت و کثرت کی ناقابل تطبیق حالتوں کے بگاڑ کا باعث ہے۔ جن کی رو سے ایغو محض وہم ہے۔ خودی کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر کچھ بھی ہو، محسوسات، تشخص ذات، روح اور ارادہ کا صرف فکر کے قوانین کے تحت ہی تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ جو اپنی فطرت میں ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں۔ تاہم یہ تمام نسبتیں تضادات کے گرد گھومتی ہیں۔ اس حقیقت کے باوجود کہ اس کی بے رحم منطق خودی کو ابہامات کا ڈھیر گردانتی ہے۔ بریڈلے کو یہ تسلیم کرتے ہی بنی کہ خودی لازمی طور پر کسی نہ کسی مفہوم میں ایک حقیقت ہے اور یہ کسی نہ کسی پہلو سے ایسی حقیقت ہے جسے ہم بڑی آسانی سے ایک ناقابل انکار امر واقعی کہہ سکتے ہیں کہ ایغو اپنے محدود مفہوم میں زندگی کی وحدت کے لحاظ سے نامکمل ہے۔ یقیناً اپنی فطرت میں وہ ایک ایسی امنگ ہے جو اپنی وحدت میں زیادہ ہمہ گیر، زیادہ موثر، زیادہ متوازن اور منفرد ہے۔ کون جانتا ہے کہ ایک اکمل وحدت کی تنظیم کے لئے کتنی قسم کے احوال کی ضرورت پڑی ہو گی۔ اپنی تنظیم کے موجودہ مرحلے پر وہ متواتر ڈھیل کے بغیر برقرار نہیں رکھ سکتا۔ تاہم

ایک غیر موزوں مہیج بعض اوقات اس کی وحدت ضرور پارہ پارہ کر سکتی ہے اور ایک کنٹرولنگ قوت کے طور پر ختم کر سکتی ہے۔ بہرحال تجزیہ جو کچھ بھی ہو ہمارے خودی کے احساسات اتنے طاقتور ہیں کہ پروفیسر بریڈلے کو ان کے اعتراف سے کوئی عذر نہیں ہو سکتا۔

تجربے کا متناہی مرکز ہی حقیقی ہے گرچہ اس کی حقیقت اتنی ٹھوس ہے کہ اسے عقلیت کے رنگ میں نہیں رنگا جا سکتا۔ تب خودی کی بنیادی خصوصیات کیا ہیں؟ خود اپنے آپ کو ایسی وحدت میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی حالتیں کہتے ہیں۔ ذہنی حالتیں ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں ہوتیں۔ یہ ایک دوسرے کا ذریعہ اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ یہ ایک پیچیدہ کل میں سطحوں کی طرح رہتی ہیں اسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ جو باہم منسلک حالتوں کی عضویاتی وحدت ہے یا یوں کہئے کہ ایک خاص قسم کی وحدت میں واقعات ہیں جو بنیادی طور پر مادی اشیاء کی وحدت سے مختلف ہیں کیونکہ مادی اشیا کے حصے الگ تھلگ وجود برقرار رکھ سکتے ہیں' جبکہ ذہنی وحدت بالکل ہی منفرد چیز ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی اعتقاد میرے دوسرے اعتقاد کے دائیں یا بائیں جانب واقع ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ میری تاج محل کے حسن کی تعریف کا تعلق میرے آگرے سے اتنے کلومیٹر کے فاصلے پر منحصر ہے۔ میری فکر کی مکانیت کا کوئی تعلق بھی مکان سے نہیں ہے۔ یقیناً خودی ایک خاص مکانی تنظیم میں سوچ سکتی ہے' مگر شعور کے جاگنے کی مکانیت اور خواب کی مکانیت کا آپس میں کوئی باہمی تعلق نہیں' وہ ایک دوسرے کی حدود نہیں پھلانگتی اور نہ ہی ایک دوسرے کی حدود میں دخل اندازی کرتی ہیں۔ البتہ جسم کے لئے تو ایک ہی واحد مکان ہے۔ خودی ان معنوں میں مکان کی پابند نہیں جن معنوں میں جسم پابند ہے۔ گرچہ ذہنی اور جسمانی واقعات دونوں زمان کے پابند ہیں مگر خودی کا زمان 'طبیعی واقعات کے زمان سے ہر لحاظ سے مختلف ہے۔ طبیعی واقعات کا دوران ایک حاضر حقیقت کے لحاظ سے مکان کے حوالے سے متعین ہے مگر خودی کا دوران اسی میں مرتکز ہوتا ہے اور وہ حال اور مستقبل سے ایک منفرد طریق سے منسلک ہوتا ہے۔ طبیعی واقعات کی بناوٹ بعض خاص نشانات کو منکشف کرتی ہے جو ظاہر کرتے ہیں وہ زمان کے دوران سے گزرے ہیں مگر یہ نشانات محض زمان کے دوران کی علامات ہیں خود دوران زمان نہیں ہیں۔ زمان خالص کے دوران کا تعلق صرف خودی سے ہے۔

خودی کی وحدت کی ایک اور اہم خصوصیت اس کی قطعی خلوت گزینی ہے جو ہر خودی کی انفرادیت کو منکشف کرتی ہے۔ ایک خاص نتیجے تک رسائی کے لئے قیاس کے تمام قضیوں کا ایک ہی ذہن پر یقین لازم ہے۔ اگر میں اس قضئے پر یقین رکھتا ہوں کہ "تمام انسان فانی ہیں" اور ایک دوسرا ذہن اس قضئے پر یقین رکھتا ہے کہ "سقراط ایک آدمی ہے" تو کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ نتیجہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب دونوں ہی قضایا یعنی "تمام انسانی فانی ہیں" اور "سقراط ایک آدمی ہے" میرے ایک ہی ذہن میں جمع ہوں۔ پھر میری کسی خاص شے کی خواہش بھی لازمی طور پر میری ہی ہے۔ اس کی تسکین کا مطلب میری مسرت ہے۔ اگر تمام انسانیت ایک ہی چیز کی خواہش کرنے لگے تو ان کی خواہش کی تسکین کا مطلب میری خواہش کی تسکین نہیں جبکہ وہ شے دستیاب

ہی نہیں۔ دندان ساز کو دانت درد میں مجھ سے ہمدردی ہو سکتی ہے مگر وہ میری دانت کی درد کا تجربہ تو نہیں کر سکتا۔ میری خوشی، میری تکلیف اور خواہشات خالصتاً" میری ذاتی ہیں۔ جو خالصتاً" میری ذاتی انا کی تشکیل کرتی ہیں۔ میرے احساسات، میری نفرتیں اور محبتیں، تصدیقات اور فیصلے خالصتاً" میرے ہیں خدا بھی میرے احساسات کو میری طرح محسوس نہیں کر سکتا۔ فیصلہ نہیں کر سکتا اور انتخاب نہیں کر سکتا۔ جب ایک سے زیادہ صورتیں میرے سامنے کھلی ہوں، اسی طرح آپ کی پہچان کے لئے لازم ہے کہ میں آپ کو جانتا ہوں۔ کسی جگہ اور کسی فرد کی پہچان کا مطلب میرا صرف اس کا ماضی میں تجربہ ہے کسی اور انا کا تجربہ مراد نہیں۔ ہماری ذہنی حالتوں کے مابین رابطوں کی انفرادیت یہ ہے کہ ہم انہیں لفظ "میں" کے ذریعے بیان کر سکتے ہیں اور یہیں سے نفسیات کے سب سے بڑے مسئلے کا آغاز ہوتا ہے کہ اس "میں" کی نوعیت و ماہیت کیا ہے؟

اسلامی مکتب فکر، جس کے امام غزالی گل سرسبد ہیں، کا کہنا ہے کہ "انا" سادہ ہے، ناقابل تقسیم ہے اور غیر متغیر روحانی جوہر ہے جو ہماری ذہنی حالتوں کے گروپ سے بالکل ہی مختلف اور زمانے کی دستبرد سے بالکل محفوظ ہے۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں بہت سی خاصیتوں میں اس سادہ جوہر سے متعلق ہیں جو اپنی خاصیتوں میں بہاؤ کے دوران میں تبدیل نہیں ہوتا۔ آپ سے میری پہچان اس وقت ممکن ہے جب خواص میں تبدیلی نہ ہو جو اصل ادراک اور موجودہ یادداشت کے درمیان رابطہ ہے۔ اس مکتب فکر کی دلچسپی نفسیاتی سے زیادہ مابعد الطبیعیاتی ہے۔ اب یہ ہم پر ہے کہ خواہ ہم روح کی ہستی کو اپنے شعوری تجربے کے حقائق کی وضاحت مان لیں یا ہم اسے اپنی بقا کی اساس گردانیں۔ مجھے ڈر ہے کہ یہ نہ کسی نفسیاتی اور نہ ہی مابعد الطبیعیاتی مقصد کی کوئی خدمت کرے گی۔ کانٹ کا عقل خالص کا مغالطہ جدید فلسفے کے طلباء کے لئے اجنبی نہیں ہے۔ "میں سوچتا ہوں" کانٹ کے مطابق ہر فکر کو سموئے ہوئے ہے۔ فکر کی خالص صوری حالت سے وجودیاتی جوہر میں مرور منطقی طور پر درست نہیں۔ کانٹ کے نکتہ نظر سے الگ بھی تجربے کے موضوع پر ناقابل انقطاع پذیر جوہر جیسا کہ کانٹ کے اپنے الفاظ میں آہستہ آہستہ لاشیت میں معدوم ہو جاتا ہے یا کسی اچھی خاصیت کی طرح یک دم ختم ہو جائے گا۔ جوہر کا یہ ساکت و صامت نکتہ نظر کسی نفسیاتی مقصد کو پورا بھی نہیں کرتا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ہماری روح کے جوہر کے خواص کے طور پر شعوری تجربے کے عناصر کا شمار ہی ایک مشکل امر ہے۔ بالخصوص جس طرح جسم کا باوزن ہونا اس کی صفت ہے۔ مشاہدہ کسی مخصوص عوامل کے حوالے کے گرد گھومتا ہے۔ اور یوں وہ اپنی ایک مخصوص ہستی رکھتے ہیں۔ جیسا کہ لیرڈ بیان کرتا ہے۔ وہ پرانی دنیا میں اپنی نئی تشکیل کی بجائے ایک نئی دنیا کی تخلیق کرتے ہیں۔ دوسرے اگرچہ ہم تجربے کو خواص کے طور پر شمار کرتے ہیں مگر ہم یہ منکشف کرنے سے قاصر ہیں کہ وہ روح کے جوہر میں کس طرح سرایت کئے ہوئے ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا شعوری تجربہ روح کے جواہر کے حوالے سے انا سے کسی تعلق کی رہنمائی نہیں دیتا۔ اس مفروضے کے تحت روح کا جوہر تجربے میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس بات کی مزید نکتہ آفرینی یوں کی جا سکتی ہے کہ اس کا کوئی امکان نہیں ہے کہ وہی جسم

مختلف اوقات میں مختلف روح کے جوہر سے کنٹرول کیا جا سکے۔ چنانچہ یہ نظریہ مظہر کی نوعیت کی کوئی ٹھوس وضاحت نہیں کرتا کیونکہ متبادل شخصیتوں کے بارے میں قبل ازیں یہ بات کہی جاتی تھی کہ وہ بد روحوں کے قبضہ کر لینے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

پس خودی تک پہنچنے کے لئے شعوری تجربے کی توجیہہ ہی وہ واحد راستہ ہے لہٰذا آیئے اس کے لئے جدید نفسیات کی طرف متوجہ ہوں اور دیکھیں کہ وہ خودی کی نوعیت پر کیا روشنی ڈالتی ہے۔ ولیم جیمز کے تصور میں شعور "جوئے خیال" ہے۔ تغیرات کا ایک مسلسل شعوری بہاؤ' جسے ہم مجتمع کرنے والا ایک اصول پاتے ہیں۔ جو ہمارے تجربے میں کام کر رہا ہوتا ہے۔ جس پر لگی ہوئی مختلف طرح کی کڑیاں آپس میں پیوست ہو کر ذہنی زندگی کا بہاؤ بناتی ہیں۔ ایغو کی تشکیل گو ذاتی زندگی کے محسوسات پر ہوتی ہے مگر وہ اس کی طرح نظام فکر کا حصہ ہے۔ فکر کا ہر موجودہ یا گزرا ہوا ارتعاش ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس میں علم اور یادداشت دونوں موجود ہیں لہٰذا خودی گزرے ہوئے ارتعاش کا ابھرتے ہوئے ارتعاش اور اس ابھرتے ہوئے ارتعاش کا اس کے بعد ابھرنے والے ارتعاش سے کام لینے کا نام ہے۔ گرچہ ہماری ذہنی زندگی میں پہلے ہی موجود متصور ہوتا ہے۔ وہ اجزا میں منقسم نہیں کہ ایک دوسرے کو باہمی طور پر آگاہ کرتے ہیں۔ شعور کا یہ انداز ایغو کے بارے میں کچھ بتانے سے قاصر ہونے کے علاوہ تجربے کے مقابلتاً" دائمی عناصر کو بھی پورے طور پر نظرانداز کرتا ہے۔ گزرتے ہوئے خیالات کے مابین تسلسل نہیں ہوتا کیونکہ جب ایک خیال موجود ہوتا ہے تو دوسرا مکمل طور پر غائب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا گزرتا ہوا خیال جو پلٹ نہیں سکتا کیسے حاضر خیال سے کام لے کر اپنی اطلاع دے گا۔ میرے کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ خودی باہم دیگر پیوست مدرکات کی کثرت سے بالا تر ہے جو تجربہ کہلاتی ہے۔ باطنی تجربہ خودی کا ہی عمل ہے۔ خودی ادراک کے تناؤ سے عبارت ہے جو ایسی خودی ہے جو ماحول پر یلغار کرتی ہے۔ ان باہمی یلغاروں کے دوران خودی کہیں باہر موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ سمت نمائی کرنے والی کے طور پر موجود رہتی ہے اور خود اپنے تجربے سے منظم ہوتی ہے اور تشکیل پاتی ہے۔ قرآن خودی کے اس سمت نمائی کرنے والے کردار کے بارے میں بڑا واضح ہے۔

وَيَسْــَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

(بنی اسرائیل 85:17)

"یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے مگر تم لوگوں کو بہت کم علم ملا ہے۔"

اس امر کے لفظ کے معنی کی تفہیم کے لئے ہمیں اس تفریق کو سمجھنا چاہئے جو قرآن نے امر اور خلق کے بارے میں قائم کی ہے۔ پرنگل پیٹی سن کو قلق ہے کہ انگریزی زبان میں صرف تخلیق ہی ایک ایسا لفظ ہے جو ایک طرف تو خدا اور کائنات کی توسیع کے مابین تعلق کو ظاہر کرتا ہے تو دوسری طرف خودی سے خدا کے تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ عربی زبان اس بارے میں خوش قسمت ہے کہ اس میں خلق اور امر دونوں طرز کے الفاظ موجود ہیں جن کے ذریعے خدا کی دونوں طرح کی

تخلیقی سرگرمیاں ہم پر اپنا آپ ظاہر کرتی ہیں۔ خلق، تخلیق ہے اور امر، ہدایت ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ خلق اور امر (تخلیق اور ہدایت) اسی کے ہیں۔ جو آیت اوپر بیان کی گئی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہدایت روح کی فطرت کا لازمہ ہے۔ اس کا سوتا خدائی ہدایت کی قدرت و توانائی ہے۔ اگرچہ ہم اس حقیقت سے واقف نہیں کہ خدا کا حکم (امر) خودی کی وحدتوں میں کیونکر کارفرما ہے۔ خودی کی ماہیت اور کردار پر کچھ روشنی لفظ ربی کے اظہار کے لئے ضمیر متکلم کے استعمال سے پڑتی ہے اس سے یہ مطلب سمجھ میں آتا ہے کہ اکائی کے تاثر، توازن اور وسعت کی حد میں تمام تر اختلافات کے باوجود روح ایک منفرد اور مخصوص شے ہے۔

قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ ۭ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا (بنی اسرائیل 154:17)

ہر شخص اپنے مخصوص طریقے پر عمل کرتا ہے خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کون سیدھی راہ پر ہے۔

لہذا میری حقیقی شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ عمل سے عبارت ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے اعمال کا تسلسل ہے جو ایک دوسرے کا حوالہ ہیں۔ جنہیں رہنما مقصد کی وحدت آپس میں جوڑے ہوئے ہے۔ میری تمام تر حقیقت کا انحصار میرے اسی بامر رویئے میں ہے۔ آپ مجھے مکان میں رکھی ہوئی کسی شے کی طرح نہیں سوچ سکتے یا تجربات کے ایک مجموعہ کے، جو محض زمانی ترتیب رکھتا ہے، اس کے برعکس آپ میری توجیہ، تفہیم اور تحسین میری تصدیقات، میرے ارادوں، مقاصد اور آدرشوں سے کرسکتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ زمان ومکان کے اس نظم میں خودی کا بروز کیونکر ہوا۔ اس بارے میں قرآن حکیم کی تعلیم بالکل عیاں ہے۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ۤ ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ
(المومن 23:12-14)

ہم نے انسان کی تخلیق مٹی کے جوہر سے کی پھر اسے ایک محفوظ مقام پر ٹپکی ہوئی بوند کی صورت میں رکھا پھر اسے لوتھڑے کی شکل دی پھر اس لوتھڑے کو گوشت بنایا اور پھر اس گوشت کو ہڈیاں دیں اور گوشت کو ہڈیوں پر منڈھا پھر اسے ایک دوسری صورت میں کھڑا کیا۔ اللہ بڑا برکت دینے والا اور خالقوں میں سب سے زیادہ خوبصورت خالق ہے۔

اس کے بعد انسان کی "اگلی ساخت" طبیعی اور نامیاتی بنیاد پر ارتقایاب ہوئی۔ ماتحت خودیوں کے اس مقام سے ایک برتر خودی مسلسل مجھ پر عمل پیرا رہتی ہے جس سے مجھے تجربے کی مترتب وحدت کی تعمیر کا موقع ملتا ہے۔ کیا ڈیکارٹ کے مفہوم میں روح اور نامیہ جو ایک دوسرے سے کسی طرح پر اسرار طور پر ملے ہوئے ہیں، الگ اور خودمختار چیزیں ہیں میری سوچ کا رخ تو اس

طرف ہے کہ مادے کے خودمختارانہ وجود کا مفروضہ لغو ہے۔ اس کا جواز صرف حس ہے جس سے مادہ کو کم از کم مجھ سے الگ ایک جزوی علت گردانا جا سکتا ہے۔ یہ مجھ سے الگ ہے۔ اس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کچھ ایسے اولی خواص سے بہرہ ور ہے جو میرے اندر کے حواس سے علاقہ رکھتے ہیں اور ان خواص کی بنیاد پر ہی میں اپنے اعتقادات کی توجیہ کر سکتا ہوں۔ کہ علت کی کچھ نہ کچھ معلول سے مشابہت ہے۔ علت اور معلول کے درمیان ایک دوسرے سے مشابہت کی ضرورت ہے۔ اگر زندگی میں میری کامیابی کسی دوسرے کے لئے دکھ کا باعث بنتی ہے' تو میری کامیابی اور اس کے دکھ میں کوئی مشابہت نہیں۔ تاہم روز مرہ تجربہ اور طبیعیاتی سائنس مادے کے مستقل بالذات تصور پر انحصار کرتے ہیں۔ آیئے اب ہم یہ مفروضہ قائم کرتے ہیں کہ روح اور جسم ایک دوسرے سے الگ اور آزاد ہیں اور کسی سریت نے ان دونوں کو آپس میں جوڑ رکھا ہے۔ یہ ڈیکارٹ تھا جس نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو اٹھایا۔ میں اس کے اس بیان کے بارے میں یقین رکھتا ہوں کہ اس سلسلے کا حتمی تصور زیادہ تر مانویت کے ان اثرات کا نتیجہ ہے جو ابتدائی مسیحیت نے اس سے وراثت میں قبول کئے۔ تاہم اگر وہ ایک دوسرے سے الگ اور آزاد ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ تو ان کی تبدیلیاں بالکل متوازی خطوط میں آگے بڑھیں گی۔ جس کے بارے میں لائی بنیز کا خیال ہے کہ ان کے درمیان کوئی پہلے سے طے شدہ ہم آہنگی کام کر رہی ہوگی۔ اس سے روح کا کردار جسم کے تغیرات کے ایک انفعالی تماشائی کا ابھرے گا اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہے تو ہم فرض کرتے ہیں کہ روح اور بدن ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں مگر ہم کسی قابل مشاہدہ اثر کا تعین نہیں کر سکتے کہ وہ کہاں جنم لیتا ہے؟ اور ان میں سے کون پہلے اثر انداز ہوتا ہے۔ روح جسم کا ایک عضو ہے۔ جو اسے نفسیاتی مقاصد کے لئے استعمال کرتا ہے۔ یا یہ کہ جسم روح کا ایک آلہ ہے۔ نفسیات کے نظریہ تعامل کی وجہ سے دونوں ہی قضئے ایک جیسے ہی درست ہیں۔ لانگے کے نظریہ ہیجان کا رخ اس طرف ہے کہ اس باہمی عمل میں ابتداء جسم کی طرف سے ہوتی ہے تاہم اس کے بھی کافی شواہد موجود ہیں جس سے اس نظریئے کی تردید ہوتی ہے۔ یہاں ان شواہد کی تفصیل دینا ممکن نہیں۔ یہاں اتنی وضاحت ہی مناسب ہے کہ اگر جسم ابتداء کرے بھی تو ہیجانات کی نمو کے ایک خاص مرحلے پر ذہن اس میں دخل اندازی کرتا ہے' یہ بات دوسری مہیجات کے بارے میں بھی اتنی ہی درست ہے جو ذہن پر متواتر کارفرما رہتی ہیں۔ کیا ہیجان مزید نمو کرے گا یا کوئی مہیج اپنا کام کرتی رہے گی۔ اس کا دارومدار میرے اس سے ربط پر ہے۔ کسی ہیجان یا مہیج کی صورت کا کیا فیصلہ ہوتا ہے اس کا آخری دارومدار بھی ذہن کا ہی مرہون منت ہے۔

بہرحال نفسیات کے نظریہ ہائے متوازیت اور تعاملیت' دونوں غیر تسلی بخش ہیں۔ جسم اور ذہن دونوں عمل میں ایک ہیں۔ جب میں اپنی میز پر سے کوئی کتاب اٹھاتا ہوں میرا عمل ایک اور ناقابل تقسیم عمل ہے۔ اس عمل میں جسم اور ذہن کے درمیان کسی خط کو کھینچنا بالکل ناممکن ہے۔ دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق بھی دونوں ایک ہی نظم کے

تحت ہیں۔ خلق (تخلیق) اور امر (حکم) اسی کے ہیں۔ ان کا جاننا کس طرح ممکن ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم کوئی مطلق خلا میں رکھی ہوئی چیز نہیں۔ واقعات یا اعمال کا ایک نظام ہے۔ تجربات کا یہ نظام جسے ہم روح کہتے ہیں' اعمال کا بھی ایک نظام ہے۔ اس میں روح اور جسم میں امتیاز ختم نہیں ہوتا بلکہ انھیں ایک دوسرے کے قریب تر لاتا ہے۔ خود روی خودی کی خصوصیت ہے۔ جسم اپنے اعمال خود ہی مترتب کرتا رہتا ہے۔ جسم روح اور اعمال کو خود ہی مجتمع کرتا رہتا ہے۔ اور وہ اس سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا۔ یہ شعور کا مستقل حصہ ہے۔ جو اپنے اس مستقل حصہ ہونے کی وجہ سے باہر سے الگ نظر آتا ہے۔ تب مادہ کیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمتر خودیوں کی آماجگاہ ہے جہاں باہمی عمل اور میل جول کے ایک خاص درجہ ارتباط پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کی طلبگار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکتفی ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے۔ اور اس کا سرا اس کی اپنی فطرت سے جڑ جاتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ کمتر خودیوں سے اعلیٰ خودی کا نکلنا برتر خودی کے وقار اور قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا مبدا اہم نہیں بلکہ اس کی صلاحیت' موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خاص طبیعی بھی تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کی پیدائش اور نشوونما کا بنیادی عنصر اس میں مل جائے گا۔

صدوری ارتقاء کا نظریہ رکھنے والوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تعلیم ملتی ہے کہ صدور اپنی ہستی کے اعتبار سے ایک ناقابل دیدار اور نادر حقیقت ہے جسے میکانکی انداز میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یقیناً ارتقائے حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذہن پر مادہ کی برتری تھی۔ پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبہ کا رجحان رکھتا ہے اور پھر وہ اس مادہ پر مکمل برتری حاصل کرکے خودمختار ہو جاتا ہے۔ خالص طبیعی سطح پر ایسی کوئی شے نہیں جو مادیت اور عنصریت سے عبارت ہو اور وہ کسی ایسے تخلیقی مرکب کی نمو کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جسے ذہن اور حواس کے لئے ایک ماورا ہستی کی احتیاج ہو' مطلق خودی' جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں صدور کرتی ہے' کو قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ھو الاول وھو والاخر وہ ظاہر بھی ہے اور باطن میں بھی ہے۔

مادے کے بارے میں اس نقطہ نظر سے ایک نہایت اہم سوال اٹھتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کوئی جامد شے نہیں ہے۔ وہ اپنی تنظیم زماں میں کرتی ہے اور اپنی تشکیل خود اپنے تجربے کی روشنی میں کرتی ہے۔ مزید اس کی وضاحت یوں ہے کہ فطرت کی طرف سے ہی جوئے تعلیل کا بہاؤ اس کی طرف ہے اور پھر اس کا رخ بھی فطرت ہی کی طرف ہوتا ہے۔ اب کیا خودی اپنی سرگرمیوں کا تعین خود کرتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو خودی کی اس خود اختیاریت کا زمان و مکان کے نظام جبریت سے کیا تعلق ہے؟ کیا علت ذات ایک مخصوص قسم کی علت ہے یا محض فطرت کی میکانکیت کی ہی ایک نمایاں صورت ہے۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ دونوں قسم کی جبریت ایک دوسرے سے مختلف نہیں لہٰذا انسانی عمل پر سائنسی منہاج کا ایک جیسا اطلاق ہوتا ہے۔ انسانی سوچ کا عمل محرکات کے

تصادم سے سمجھا جاتا ہے۔ یہ خودی کی عمل یا بے عملی کے رجحانات کی موجودگی کی مورو ثیت نہیں۔ بلکہ بہت سی بیرونی قوتیں جو ذہن کے محاذ پر آتی ہیں۔ شمشیرزن رہتی ہیں' آخری انتخاب وہ ہوتا ہے جو ان میں سے طاقتور قوت کرتی ہے' وہ محرکات کی مسابقت کے نتیجے میں خالص طبیعیاتی نہیں ہوتا' تاہم میری حتمی رائے یہ ہے کہ جبریہ اور قدریہ کے حامیوں کے تصورات شعور کے عمل کے بارے میں غلط خیالات کا نتیجہ ہیں۔ جسے جدید نفسیات نہیں سمجھ سکی' سائنس ہونے کے ناطے اس کی اپنی ایک آزادانہ حیثیت ہے جس کے سامنے مشاہدے کے لئے اپنے حقائق ہیں جس کی وجہ سے وہ طبیعی سائنس کی تحدیدات کو قبول کرنے پر مجبور ہے۔ یہ نکتہ نظر کہ خودی کی سرگرمیاں تصورات اور خیالات کا تسلسل ہیں جو حواس کی اکائیوں میں پیوست ہو جاتی ہیں۔ خود جوہری مادیت کی ایک صورت ہیں جس نے موجودہ سائنس کی تشکیل کی ہے۔ یہ نکتہ نظر شعور کی جبری تعبیر کے مفروضہ کو تقویت دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔ تاہم جرمنی کی تشکیلی نفسیات کی اس سوچ میں کچھ گنجائش موجود ہے جس میں نفسیات کو بطور سائنس ایک آزادانہ حیثیت حاصل ہے جس سے نموئی ارتقا کا نظریہ بھی حیاتیات سے آزاد ہو جائے گا۔ اس نئی جرمن نفسیات کی ہمیں تعلیم یہ ہے کہ اگر عقلی کردار کا محتاط مطالعہ کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہو گا کہ حواس کے تواتر میں بصیرت بھی کارفرما ہے۔ یہ بصیرت اشیا کے زمانی' مکانی اور تعلیلی رشتے میں خودی کے باعث ہے۔ خودی اس پیچیدہ عمل سے وقتی طور پر اپنے مقصد اور منزل کے مطابق معطیات کا انتخاب کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بامقصد عمل کے تجربے کے درمیان ملنے والی کامیابی کا احساس جو مجھے میرے مقاصد تک رسائی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے' میں اپنی ذاتی علت اور عمدہ کارکردگی پر محمول کرتا ہوں۔ ایک بامقصد عمل کی بنیادی خوبی یہ ہے کہ اس میں مستقبل کی صورتحال کے بارے میں ژرف نگاہی کی صورت حال ہو جس کی عضویات کے علم کی اصطلاحوں میں کسی قسم کی کوئی توضیح ممکن نہیں' حقیقت یہ ہے کہ ہم علتی سلاسل میں خودی کے لئے جو گنجائش نکالتے ہیں' وہ خودی کے اپنے مقاصد کے لحاظ سے خود اس کی مصنوعی تشکیل سے عبارت ہے۔ خودی ایک پیچیدہ ماحول میں زندگی کرتی ہے۔ وہ اس وقت تو خود کو برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک خوہ کو محدود کئے بغیر نظم میں نہ لائے۔ اس کے اردگرد کی چیزوں کے کردار کے بارے میں اسے خاص قسم کی ضمانتیں فراہم ہوں۔ ماحول کو علت و معلول کا نظام خیال کرنا خودی کا ایک ناگزیر آلہ ہے۔ اور وہ حقیقت کی فطرت کا حتمی اظہار نہیں ہے۔ یقیناً فطرت کی تعبیر کرتے ہوئے خودی اپنے ماحول کو بہتر سمجھتی ہے اور اس پر حاوی ہوتی جاتی ہے۔ اس طرح اپنی آزادی اور وسعت سے شادکام ہوتی ہے۔

خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور بامقصد نظم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد علت ذاتی ہے جو خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے جو متناہی خودی کے بروز کی مجاز ہے۔ وہ نجی طور پر کوئی بھی قدم اٹھانے کی اہل ہے مگر اس نے خود اپنی آزادی کو اپنے آزاد ارادے کے ذریعے محدود کر رکھا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم سے

بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنے دیتیں۔

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ (28:18)

کہئے یہ تمہارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا (7:17)

تم نے احسان کیا تو اپنے ہی نفس پر کیا اور بدی کی تو خود اپنے آپ سے کی۔

یقیناً اسلام انسانی نفسیات کی اس نہایت اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزاد عمل کی قوت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے تاہم خواہش یہ ہوتی ہے کہ خودی کی زندگی میں یہ قوت ایک مستقل اور نہ ختم ہونے والے عنصر کی حیثیت سے بحال رہے۔ قرآن کے مطابق ہماری روزانہ نماز کے اوقات میں یہ خوبی ہے کہ وہ زندگی اور آزادی دینے والے مبداء سے ہمیں قریب تر کرکے خود بخود ہماری خودی کی خود اعتمادی بحال کرتے رہتے ہیں جس سے ہماری خودی نیند اور کاروبار زندگی کے جبری اثرات سے محفوظ رہتی ہے۔ اسلام میں نماز ایک ایسی راہ ہے جس کے ذریعے خودی کو میکانکی جبر سے آزادی کی طرف گریز کا موقع ملتا ہے۔

تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ قرآن میں تقدیر کا تصور جا بجا ملتا ہے۔ یہ بات بڑی غور طلب ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ فریڈرک اشپنگلر نے اپنی معروف کتاب "زوال مغرب" میں اس نکتہ نظر کا اظہار کیا ہے کہ اسلام خودی کی مکمل نفی کرتا ہے۔ میں نے قبل ازیں بھی تقدیر کے بارے میں قرآن میں موجود اپنے نکتہ نظر کی توضیح کی ہے اب جیسا کہ اشپنگلر خود بیان کرتا ہے ہم اپنی دنیا کی تعمیر دو طرح سے کر سکتے ہیں ایک طریقہ عقلی ہے اور دوسرے کو ہم بہتر تفہیم کے لیے حیاتیاتی کہہ سکتے ہیں عقلی طریقے میں دنیا علت و معلول کے ایک جامد نظام کی تفہیم کا نام ہے۔ جبکہ حیاتیاتی میں زندگی ناگریز احتیاج کی مطلق قبولیت ہے جو بہ حیثیت مجموعی اپنی اندرونی زرخیزی کے باعث زمان مسلسل کی تخلیق کرتی ہے۔ کائنات کی موزونیت کی تفہیم کا یہ طریق کار قرآن میں ایمان سے تعبیر ہوا ہے۔ ایمان مختلف نوع کے قضیوں پر مشتمل محض ایک انفعالی اعتقاد نہیں بلکہ یہ ایک نادر تجربے سے حاصل شدہ زندہ ایقان ہے اس تجربے کی اہلیت صرف مضبوط اور مستحکم شخصیات رکھتی ہیں اس پر بھی اعلیٰ تقدیر کارفرما ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ نپولین کہا کرتا تھا۔ "میں شے ہوں شخص نہیں" یہ بھی ایک راہ ہے جس سے تجربے کی وحدت اپنا اظہار کرتی ہے۔ اسلام میں باطنی مشاہدے کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ نبی پاکؐ کے فرمان کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا ہو جاتی ہیں اس کا ان فقروں میں اظہار ہوا ہے۔ "انا الحق" (میں ہی تخلیقی سچائی ہوں' (حلاج) انا الاعصر میں وقت ہوں (محمدؐ) میں قرآن ناطق ہوں (علیؓ) میں عظیم الشان ہوں (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں تجربے کی یہ وحدت متناہی خودی نہیں جو لامتناہی میں خود کو گم کر کے اپنا تشخص کھو دے بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو

اپنی آغوش محبت میں لے لیتی ہے جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں۔

علم حق در علم صوفی گم شود
این سخن کے باور مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جا سکتی ہے۔

تاہم جیسا کہ اشپنگلر سوچتا ہے تقدیر کا اس رویے پر اطلاق خودی کو نفی نہیں یہ زندگی اور غیر محدود قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو نہیں جانتی وہ انسان کو خاموشی سے اس کی نمازوں کی ادائیگی کے قابل بنا دیتی ہے خواہ اس کے چاروں طرف گولیوں کی سنسناہٹ ہو۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ کیا یہ سچ نہیں کہ صدیوں سے اسلامی دنیا میں تقدیر کا ایک نہایت پست تصور رائج ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے۔ اس کے پیچھے بھی ایک تاریخی پس منظر ہے جس پر الگ بحث ہو سکتی ہے۔ یہاں صرف اتنا ہی کافی ہے کہ اسلام میں اس طرح کی تقدیر پرستی جس پر اہل یورپ معترض ہوتے ہیں اور جسے ایک لفظ قسمت میں بیان کیا جا سکتا ہے وہ کچھ تو فلسفیانہ تفکر اور کچھ سیاسی مصلحت بینی کے باعث ہے اور کچھ اس حیات بخش قوت کے بتدریج زوال کا نتیجہ ہے۔ جو ابتدا میں اسلام نے اپنے ماننے والوں میں پیدا کی۔ فلسفے نے جب علت کے مفہوم کے خدا پر اطلاق کی بحث چھیڑی اور زمان کو علت و معلول کے درمیان محض ایک رشتے کا ماحصل تصور کیا گیا تو ایک ایسے خدا کا تصور ابھرا جو کائنات سے ماوراء ہے اور وہیں سے اسے چلا رہا ہے۔ خدا کو علت و معلول کی زنجیر کی آخری کڑی تصور کیا گیا نتیجتہً یہ کہا گیا کہ جو کچھ بھی کائنات میں ہو رہا ہے وہ خدا کی مرضی اور منشا ہے۔ دمشق کے موقع پرست اموی حکمرانوں کی عملی مادیت کو ایک ایسے کھونٹے کی ضرورت تھی جس پر وہ کربلا جیسے اپنے مظالم کو ٹانک سکیں اور ان ثمرات کو تحفظ دے سکیں جو حضرت امیر معاویہؓ کی بغاوت کے نتیجے میں انہیں حاصل ہوئے تھے تاکہ ان کے خلاف کوئی مقبول عوامی انقلاب جنم نہ لے سکے' روایت ہے کہ قدریہ کے ایک ممتاز عالم معبد الجہنی نے حضرت حسن بصری سے' جو بصرہ کی جامع مسجد میں درس دیا کرتے تھے' سوال کیا کہ اموی حکمران مسلمانوں کو بلاوجہ قتل کرتے ہیں اور اس قتل کو رضائے الٰہی قرار دیتے ہیں حضرت حسن بصری نے فرمایا کہ "وہ خدا کے دشمن اور جھوٹے ہیں" علمائے حق کے اس کھلے احتجاج کے باوجود تب سے یہ تقدیر پرستی کا فتنہ پروان چڑھا ہوا ہے۔ جسے دستوری ژولیدہ نظریہ اور روز ازل سے طے شدہ حقیقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے تاکہ بالا دستوں کی آقائی اور مفادات کو عقلی جواز فراہم کیا جا سکے یہ کوئی اتنی حیران کن بات نہیں' کیونکہ خود ہمارے اپنے زمانے میں بعض فلاسفہ ہابس' لاک اور روسو' نے سرمایہ دارانہ معاشرے کی ہمیشہ کی قطعی اور حتمی تکمیل و تشکیل کے لیے اسی طرز کے عقلی جوازات فراہم کئے ہیں۔ ہیگل کا حقیقت عالم خارجی کو عقل کی لامتناہیت کہنے کا مطلب ہی

یہ ہے کہ معقول ہی حقیقت ہے۔ موجودات اوراک سے متصف ہیں اور آگست کامت کا معاشرے کو جسم نامی قرار دینا جس میں جسم کے اعضا کو دوامی طور پر خواص دیئے گئے ہیں اس کی نادر مثالیں ہیں۔ یوں دکھائی دیتا ہے ایسی ہی صورت حال اسلام میں بھی پیش آئی مگر چونکہ مسلمان اپنے ہر بدلتے ہوئے رویے کا جواز قرآن سے لانے کے عادی ہیں خواہ انہیں اس کے ظاہری معنی کی قیمت ہی کیوں نہ دینا پڑے جس کی وجہ سے تقدیر پرستانہ تاویل کا مسلمانوں پر بہت گہرا اثر ہوا۔ یہاں میں اس حوالے سے غلط تاویلات کی متعدد مثالیں پیش کر سکتا تھا۔ تاہم موضوع ایک خصوصی توجہ چاہتا ہے اب وقت ہے کہ میں بقائے دوام کے سوال پر توجہ کروں۔

بقائے دوام کے سوال پر کسی بھی عہد میں اس قدر ادب تخلیق نہیں ہوا جس قدر کہ ہمارے اپنے عہد میں ضبط تحریر میں آیا ہے۔ جدید مادیت کی فتوحات کے باوجود اس موضوع پر تحریروں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہوا ہے۔ خالصتاً مابعد الطبیعیاتی دلائل ہمیں ذاتی بقائے دوام پر مثبت ایقان نہیں دے سکے۔ دنیائے اسلام میں قاضی ابن رشد نے مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے بقائے دوام کے مسئلہ پر غور کیا ہے تاہم میرا خیال ہے کہ یہ نتیجہ خیز نہیں رہا۔ اس نے حس اور عقل میں امتیاز کیا جس کی اساس شاید قرآن میں نفس اور روح کا تاثر ہے۔ بظاہر اس سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ انسان میں روح اور نفس جیسے ایک دوسرے کے مخالف اصول ہیں اس سے بہت سے مسلمان فلاسفہ نے غلط معانی نکالے ہیں ابن رشد کی یہ ثنویت قرآن پر مشتمل ہے۔ تاہم میں ڈرتا ہوں کہ اس نے ان کے غلط مفاہیم نکالے ہیں کیونکہ قرآن میں نفس ٹیکنیکی طور پر ان معانی میں استعمال نہیں ہوا جو مسلم متکلمین نے خیال کیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل جسم کی کوئی بھی صورت نہیں۔ یہ کسی اور ذات کے نظم سے تعلق رکھتی ہے جس سے انفرادیت ماورائی ہو جاتی ہے۔

لہٰذا یہ آفاقی اور ہمیشہ رہنے والی ہے۔ اس کا لازمی طور پر مطلب یہ ہے کہ وحدانی عقل ماورائے انفرادیت ہے سو اس کا انسانی شخصیت کی متعدد وحدتوں میں ظہور فریب نظر ہے۔ عقل کی وحدت کی دوامیت کا مفہوم جیسا کہ رینان کا خیال ہے انسانیت اور تہذیب کی ابدیت سے عبارت ہے۔ مگر اس کا یقینی نتیجہ ذاتی بقائے دوام ہرگز نہیں۔ درحقیقت ابن رشد کا نقطہ نظر ولیم جیمز کی شعور کی ماورائی میکانکیت کی طرح ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد جو طبیعی طریق پر عمل کرتی اور پھر وہ اسے خالص کھیل کے انداز میں چھوڑ دیتی ہے۔

دور جدید میں ذاتی بقائے دوام کے لیے مجموعی طور پر دلیل کا رخ اخلاقی ہے مگر کانٹ کی طرح کے اخلاقی دلائل اور جدید ترمیم پسندوں کے دلائل ایک ایسے ایمان پر انحصار رکھتے ہیں جس کا مقصد عدل کے تقاضوں کی تکمیل ہے یا غیر متبدل اور منفرد انسانی کام ہے جو فرد کا لامتناہی آئیڈیل سی ہے۔ کانٹ کا تصور بقائے دوام قیاس دلیل کی حدود سے پرے ہے وہ اخلاقی حکمت کا مسلمہ اصول اور انسان کے اخلاقی شعور کی بدیہی اساس ہے۔ انسان خیر اعلیٰ کا طلب گار اور متلاشی ہے جو نیکی اور خوشی، دونوں پر مشتمل ہے مگر خوشی اور نیکی، فرض اور میلان مختلف النوع تصورات ہیں جو اسی دنیا میں انسانی زندگی کے نہایت مختصر عرصے میں ان کی وحدت کا حصول ممکن نہیں۔ لہٰذا

ہم ایک ابدی زندگی کا تصور اپنانے پر مجبور ہیں تاکہ ہم صداقت اور مسرت کا کوئی ایسا نظریہ اپنا سکیں جس سے فرد کی وحدت کی ترقی اور تکمیل ہو سکے۔ اور ایک ایسے خدا کا وجود ثابت ہو سکے جو اس اتصال کو نتیجۃ" موثر بنا سکے۔ تاہم یہ بات واضح نہیں ہے کہ صداقت اور مسرت کی تکمیل کے لیے لامتناہی وقت کیوں درکار ہے۔ اور خدا سے کس طرح متبائن نظریات کا اتصال اور تکمیل ہوگی جدید مادیت کی طرف سے اٹھائے گئے اعتراضات اور مابعد الطبیعیات کے غیر واضح دلائل کے جواب نے بہت سے فلاسفہ کو حیران و ششدر کر رکھا ہے جدید مادیت بقائے دوام کو مسترد کرتی ہے اور کہتی ہے کہ شعور محض دماغ کا وظیفہ ہے۔ جو دماغ کے ختم ہونے کے ساتھ ہی دم توڑ دیتا ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ بقائے دوام پر یہ اعتراض محض اسی صورت میں درست ہے جب اس وظیفہ سے مراد ثمر آور وظیفہ ہو یہ حقیقت کہ بعض ذہنی تغیرات جسمانی تغیرات کے ساتھ رونما ہوتے ہیں۔ اس بات کے لیے کافی دلیل نہیں کہ ذہنی تغیرات جسمانی تغیرات کا ہی نتیجہ ہیں۔ وظیفہ کا بار آور ہونا بھی ضروری نہیں یہ اتصالی اور ترسیلی بھی ہو سکتا ہے جس طرح عکس ریز شیشہ یا کمان یا بندوق کی ولبلبی ہوتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری باطنی زندگی ہمارے اندرونی عمل کے باعث ہے جو شعور کی ماورائی جبریت کی طرح کی کوئی چیز ہے جو اپنے عمل کے دوران کچھ دیر کے لیے طبیعیاتی وسیلہ بھی اپنا لیتا ہے یہ ہمارے اصل عمل کے اجزا ترکیبی کے برقرار رہنے کے بارے میں کوئی یقین دہانی نہیں کراتا میں نے مادیت کے مسئلے سے نپٹنے کے لیے ان خطبات میں پہلے ہی اشارات دیئے ہیں۔ سائنس کو لازمی طور پر حقیقت کے مخصوص پہلوؤں کو اپنے مطالعہ کے لیے منتخب کرنا چاہیے اور دوسرے پہلوؤں کو اس میں سے منہا کر دینا چاہیے۔ یہ سائنس کی محض ادعائیت ہے کہ یہ دعویٰ کرے کہ حقیقت ہی صرف وہ پہلو ہے جس کو سائنس اپنے مطالعہ کے لیے منتخب کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسانی زندگی کا ایک پہلو مکانی بھی ہے مثلاً قدر پیمائی مگر انسان کا یہ تنہا پہلو نہیں ہے انسانی زندگی کے کچھ دوسرے پہلو بھی ہیں۔ بامقصد تجربے کی یکتائی اور صداقت کی تلاش سائنس کو لازمی طور پر ان کو اپنے مطالعے کے دائرے سے نکال دینا چاہیے۔ انہیں جاننے کے لیے کچھ ایسے مقولات کی ضرورت ہے جو سائنس استعمال نہ کرتی ہو۔

جدید دور کی تاریخ فکر میں بقائے دوام کے بارے میں ایک مثبت نکتہ نظر سامنے آیا ہے میری مراد فریڈرک نیٹشے کا نظریہ رجعت ابدیت ہے اس موضوع کا تقاضا ہے کہ اس پر بات کی جائے۔ صرف اس لیے نہیں کہ نیٹشے نے پیغمبرانہ عزم سے اس کا ذکر کیا ہے بلکہ اس لیے کہ اس میں جدید ذہن کے رجحانات کا سراغ ملتا ہے۔ زمان کا شاعرانہ آدرش جو نیٹشے کے ذہن میں پیدا ہوا متعدد دوسرے اذہان میں بھی اس کی بازگشت سنی گئی۔۔ اس کے جراثیم ہربرٹ سپنسر کے ہاں بھی پائے جاتے ہیں یقیناً منطقی اظہار سے کہیں بڑھ کر اس خیال کی قوت تھی جس نے عصر جدید کے اس پیامبر کو مسخر کر لیا۔ یہ خود اس حقیقت کی بھی دلیل ہے کہ اشیائے مطلق کے بارے میں مثبت نکتہ نظر مابعد الطبیعیاتی سے زیادہ القائی ہوتا ہے۔ تاہم نیٹشے نے جو نظریہ پیش کیا وہ مدلل اور

بچا تلا ہے اور اس لیے میں سوچتا ہوں کہ ہمیں اس کا تجزیہ کرنا چاہیے یہ نظریہ اس مفروضے پر قائم ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار متعین اور متناہی ہے۔ مکان کی ساخت صرف موضوعی ہے چنانچہ یہ ایک بے معنی بات ہے کہ دنیا خلا میں ہے۔ اس مفہوم میں کہ یہ بالکل کسی سنسان خلا میں واقع ہے' زمان کے اس نکتہ نظر میں نیٹشے اپنے ہم وطن فلسفی عمانوئیل کانٹ اور ہالینڈ کے فلسفی شوپہار سے الگ ہو جاتا ہے۔ زمان کی کوئی موضوعی ساخت نہیں یہ حقیقی ہے اور لامتناہی عمل ہے جو صرف استعداد میں متصور ہوتا ہے۔ پس یہ بات واضح ہے کہ ایک لامتناہی سنسان خلا میں توانائی کا انتشار ممکن نہیں۔ مراکز توانائی بہت گنے چنے ہیں اور ان کے مرکبات بھی شمار کئے جا سکتے ہیں۔ متغیر توانائی کی کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی نہایت اور نہ ہی یہ متوازن ہے اور اس میں اول و آخر کوئی تغیر بھی نہیں۔ اب جب کہ زمان لامتناہی ہے تو توانائی کے تمام ممکنہ مرکبات بھی پہلے سے ہی موجود ہیں۔ کائنات میں کوئی شے نئی واقع نہیں ہو رہی جو کچھ اب ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو رہا تھا اور لامتناہی زمان کی امتداد جو پہلے واقع ہو رہی تھی وہ لامتناہی استعداد' زمان مستقبل میں بھی واقع ہوتی رہے گی۔ نیٹشے کے نکتہ نظر سے کائنات میں واقعات کے رونما ہونے کا نظام لازمی طور پر متعین اور ناقابل تغیر ہونا چاہیے کیونکہ جو لامتناہی زمان گزر چکا ہے تو توانائی کے مراکز اس لامتناہی زمان کے گزران کے دوران توانائی کے مراکز کے اپنے متناہی کردار کے رویے اپنا چکے ہوں گے۔ رجعت کے اس لفظ میں تعین کا مفہوم پوشیدہ ہے۔ مزید ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ توانائی کے مراکز کا جو مرکب بن گیا ہے وہ ہمیشہ پلٹتا ہے ورنہ واپسی کی کوئی ضمانت نہ ہو گی حتیٰ کہ فوق البشر کی واپسی بھی ناممکن ہو گی۔

"ہر شے لوٹ آتی ہے شکاری کتا ہو یا جالا بننے والی مکڑی اور وہ خیالات جو اس لمحے آپ کے ذہن میں ہیں یا آپ کا آخری خیال' ہر شے لوٹ آنے والی ہے۔ دوستو! تمہاری تمام زندگی ایک ریت گھڑی کی مانند ہے جو ہمیشہ واپس آتی ہے اور پھر دوبارہ حرکت کرتی ہے یہ چکر وہ دانہ و دام ہے جس میں آپ اسیر ہیں جو چمکتا رہے گا اور ہمیشہ تر و تازہ رہے گا۔"

نیٹشے کا تکرار دائمی کا یہ تصور جو ایک زیادہ جامد قسم کی جبریت سے عبارت ہے جس کی بنیاد کسی تحقیق شدہ علمی حقیقت پر نہیں بلکہ سائنس کے ایسے مفروضے پر قائم ہے جو محض کام چلاؤ ہے۔ نہ ہی نیٹشے نے زمان کے سوال کو سنجیدگی سے اپنی فکر کا مرکز بنایا ہے۔ اس کی سوچ موضوعی رہی ہے اور زمان کو محض واقعات کے لامتناہی تسلسل کے مفہوم میں لیا ہے جو خود ہی بار بار تکرار کے عمل سے گزرتے ہیں۔ اس طرح زمان کو گردش مستدیر مان لینے سے بقائے دوام بالکل ہی ناقابل برداشت تصور بن جاتا ہے۔ نیٹشے کو خود اس کا احساس تھا۔ اور اس نے اپنے نظریے کو بقائے دوام کے طور پر نہیں لیا بلکہ نظریہ حیات کے طور پر بیان کیا ہے جو بقائے دوام کے تصور کو تقویت دیتا ہے نیٹشے کے نزدیک بقائے دوام کا یہ نظریہ قابل برداشت کیونکر ہو سکتا ہے۔ نیٹشے کی توقع یہ ہے کہ توانائی کے مراکز مرکب کی تکرار جو میرے وجود میں رکھی گئی ہے لازمی طور پر وہ محرک ہے جو مثالی مرکب کی پیدائش کا باعث ہے اس کو نیٹشے سپرمین یا فوق البشر

کہتا ہے مگر فوق البشر پہلے ہی زمانوں کی لامتناہی امتداد کا مالک ہے۔ اس کی پیدائش ناگریز ہے۔ ایسے میں مجھے اس کے ہونے سے کیا آدرش مل سکتا ہے۔ کیونکہ ہم تو صرف اس سے آدرش پاتے ہیں جو نیا ہو۔ جبکہ نیٹشے کی فکریات میں کسی نئے کا کوئی تصور موجود نہیں کیونکہ نیٹشے کے ہاں تو تقدیر کا وہی بدترین تصور ہے جسے ہمارے ہاں قسمت کے لفظ میں بیان کیا جاتا ہے۔ ایسا نظریہ انسانی عضویات کو زندگی کی تگ و تاز میں سرگرم رکھنے کی بجائے عملی رجحانات کو برباد کرنے اور خودی کے ہیجان میں ست روی کا باعث بنتا ہے۔

آیئے اب قرآن کی تعلیمات کی طرف لوٹ کر دیکھیں کہ انسانی تقدیر کے بارے میں اس نے کیا نکتہ نظر اختیار کیا ہے یہ جزوی طور پر اخلاقی اور جزوی طور پر حیاتیاتی ہے۔ میں نے اسے جزوی طور پر حیاتیاتی اس لیے کہا ہے کہ قرآن نے اس ضمن میں حیاتیاتی نوعیت کی ایسی نظیریں دی ہیں کہ ہم انھیں اس وقت تک سمجھ نہیں سکتے جب تک ہم زندگی کی ماہیت کے بارے میں گہری بصیرت کا مظاہرہ نہ کریں مثلاً یہاں برزخ کی حقیقت کا ذکر مناسب ہو گا جو موت اور حشر کے درمیان توقف کی ایک التوائی کیفیت قرار دی جا سکتی ہے۔ حشر کا تصور بھی مختلف انداز میں سمجھا گیا ہے۔ قرآن کا حشر کا تصور امکان پر منحصر نہیں جو عیسائیت کی طرح کسی تاریخی شخصیت کے حقیقی حشر کی شہادت پر اپنی انحان رکھتا ہے۔ یوں دکھائی دیتا ہے کہ حشر ایک عالمگیر مظہر حیات ہے بلکہ کسی حد تک اس کے مفہوم کا اطلاق پرندوں اور حیوانات پر بھی ہوتا ہے۔

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ (38:6)

ہر ذی روح جو زمین پر چلتا ہے اور دو پروں سے اڑنے والا پرندہ' ان کے تمہاری طرح گروہ ہیں ہم نے کتاب میں کوئی شے نہیں چھوڑی پھر وہ اپنے رب کی طرف جمع کیے جائیں گے۔

اس سے پہلے کہ ہم قرآن کے ذاتی بقائے دوام کے نظریہ کی تفصیلات پر اظہار خیال کریں ہمیں تین چیزوں کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ جو قرآن حکیم میں بالکل واضح دکھائی دیتی ہیں ان کے بارے میں نہ تو کوئی اختلاف ہے اور نہ ہی کوئی اختلاف رائے ہونا چاہیے۔

i- خودی کی شروعات زمان میں ہوئی اس کا مکانی و زمانی نظم پہلے سے موجود نہ تھا۔ یہ بات اس آیت سے واضح ہے جس کا میں نے چند منٹ قبل حوالہ دیا ہے۔

ii- قرآن کے نقطہ نظر سے زمین پر واپسی کا کوئی امکان نہیں یہ بات مندرجہ ذیل آیت سے واضح ہے۔

حَتّٰٓى اِذَا جَآءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ ۝ لَعَلِّيْٓ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ۝

(99-100:23)

حتی کہ جب ان میں سے کسی کو موت آئے گی تو وہ کہے گا۔ اے میرے رب مجھے دنیا

میں لوٹا دے تاکہ جس دنیا کو میں چھوڑ کر آیا ہوں اس میں نیک کام کروں' بالکل نہیں یہ تو محض ایک بات ہے جو وہ کہہ رہا ہے ان کے پیچھے ایک برزخ ہے جو موت کے بعد حشر میں ان کے دوبارہ اٹھائے جانے تک ہے۔

وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ ۝ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۝ (18:84)

اور چاند کی قسم جب وہ پورا ہو جائے۔ بلاشک تمہیں ایک کے پیچھے ایک چڑھائی چڑھنا ہے۔

أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ۝ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ (56:56-61)

پھر کیا تم نے دیکھا کہ تم جو قطرہ ٹپکاتے ہو اسے زندگی ہم دیتے ہیں یا تم' ہم نے تم میں موت رکھی ہم تمہاری تخلیق کو نہیں بدلیں گے تمہیں اس انداز سے اٹھائیں گے کہ جو تم نہیں جانتے۔

إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ۝ لَّقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۝ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ۝ (19:95-96)

آسمانوں اور زمین میں کوئی نہیں کہ وہ بندہ ہو کر اس کے ہاں نہ آئے۔ اس نے سب کچھ گھیر رکھا ہے اور انہیں گن رکھا ہے اور ان میں سے ہر ایک قیامت کے دن اس کے سامنے اکیلا اکیلا آنے والا ہے۔

یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اور اسلام کے نظریہ بخشش کے بارے میں ایک شفاف بصیرت حاصل کرنے کے لیے اس کو صحیح طریقے سے جاننا بہت ضروری ہے اپنی فردیت کے ناقابل تغیر اکلاپے اور اپنے ماضی کے اعمال کے نتائج کے ساتھ متناہی خودی' لامتناہی خودی کے سامنے پیش ہو گی اور اپنے مستقبل کے امکانات کا جائزہ لے گی۔

وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ۝
اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ۝ (17:13-14)

ہر انسان کے مقدر کا طوق ہم نے اس کی گردن میں لٹکا دیا ہے اور ہم روز حساب اس کے اعمال کی کتاب نکالیں گے جو ایک نوشتہ ہو گا اور اسے کہا جائے گا کہ اس کتاب کو پڑھو اب تو خود اپنا حساب کرنے کے لیے کافی ہے۔

انسان کا حتمی مقدر جو کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن نے انسان کی خوشی کی انتہائی حالت متناہت سے مکمل آزادی کو قرار نہیں دیا۔ انسان کا اعلیٰ ترین مقام اس کی انفرادیت اور ضبط نفس میں بتدریج ارتقا اور خودی کی فعالیت کی شدت میں اس قدر اضافہ ہے کہ قیامت کے دن کی عالمگیر تباہی بھی اس کی ارتقایاب خودی کے کامل سکون کو متاثر نہیں کر سکے گی۔

وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ أُخْرٰى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ ۝ (الزمر 39:68)

اس دن جب صور پھونکا جائے گا اور وہ سب مر کر گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں سوائے ان کے جنہیں اللہ زندہ رکھنا چاہے گا۔

یہ استثنیٰ کس کے لیے ہے۔ یہ صرف ان لوگوں کے لیے ہے جن کی خودی اپنی شدت کے نقطہ عروج پر ہو گی ترقی کا یہ ارفع مقام صرف اس صورت میں آئے گا جب خودی اپنے آپ کو مکمل طور پر خود برقرار رکھ سکے گی اس صورت میں بھی جب خودی کا براہ راست تعلق سب پر محیط خودی سے ہو گا جیسا کہ قرآن حکیم، رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے خودی مطلق کے دیدار کے بارے میں کہتا ہے۔

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى ۝ (17:73)

نہ تو نگاہ ہٹی اور نہ اس نے تجاوز کیا۔

ایک مثالی اور اکمل انسان کا اسلام میں یہی تصور ہے ادبی اسلوب میں اس منظر نامے کا فارسی کی زبان کے اس شعر میں سب سے بہتر اظہار ہوا ہے۔ جس میں نبی پاکؐ کے تجلی الٰہی کے روبرو ہونے کا تجربہ بیان ہوا ہے۔

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

خدا کی صفات کے ایک ہی جلوے سے حضرت موسیٰؑ کے ہوش اڑ گئے جب کہ آپ نے خدا کی ذات کو متبسم ہو کر دیکھا اور آپ کو کوئی پریشانی لاحق نہ ہوئی۔

یہ واضح رہے کہ وحدت الوجودی تصوف اس نکتہ نظر کی حمایت نہیں کر سکتا وہ فلسفیانہ نوعیت کے اشکال اس میں بھی پیدا کر دے گا۔ لامتناہی خودی اور متناہی خودی کو کس طرح ایک دوسرے سے الگ کیا جا سکتا ہے۔ کیا متناہی خودی اپنی متناہیت کو لامتناہی خودی کے بالمقابل برقرار رکھ سکتی ہے۔ یہ اشکال لامتناہی خودی کی ماہیت کے بارے میں غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حقیقی لامتناہیت کا مفہوم اور لامتناہی وسعت جس کا صحیح مقام میسر متناہی وسعتوں کو احاطہ کئے بغیر جاننا ممکن نہیں۔ اس کی ماہیت کا انحصار اس کی شدت میں ہے وسعت میں نہیں۔ جس لمحے ہم اپنی توجہ شدت پر کرتے ہیں ہم اسے دیکھنا شروع کر دیتے ہیں کہ متناہی خودی لازمی طور پر امتیازی اور منفرد ہے گرچہ وہ لامتناہی سے الگ تھلگ نہیں۔ اگر وسعت نظر سے دیکھا جائے تو میں زمان و مکان کے ایک نظام میں گم ہوں جس سے کہ میرا رشتہ ہے۔ اگر شدت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو میں زمان و مکان کے اس نظام سے متصادم ہوں بالکل دوسرا جو مجھ سے مکمل طور پر غیر ہے۔ میں اس سے امتیازی حیثیت بھی رکھتا ہوں اور اس سے وابستہ بھی ہوں جس پر میری زندگی اور وجود کا دار و مدار ہے۔

ان تین نکات سے یہ بات واضح طور پر سمجھ لی جائے تو باقی کا نظریہ بھی آسانی سے جانا جا سکتا ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے کائنات کے مقصد و معانی سے وابستگی کے ذریعے ہی بقائے دوام کے

حصول کی راہ انسان پر کھلی ہوئی ہے۔

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۝ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۝
(40-36:755)

کیا انسان سمجھتا ہے کہ اسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا کیا وہ ٹپکایا ہوا منی کا ایک قطرہ نہ تھا پھر وہ ایک لوتھڑا بنا پھر اسے تخلیق کیا گیا پھر اس کی صورت بنائی گئی پھر اس سے دونوں جنسیں بنائی گئیں مرد کی اور عورت کی۔ کیا خدا اس پر اختیار نہیں رکھتا کہ وہ مردوں کو زندگی بخش دے۔

یہ کس قدر بعید از قیاس بات ہے کہ وہ ذات جس کے ارتقا کو کروڑوں سال لگے اسے ایک بے کار شے سمجھ کر پھینک دیا جائے۔ تاہم صرف ہر دم ترقی کرتی ہوئی خودی ہی کائنات کے مقصود سے وابستہ ہو سکتی ہے۔

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۝
(10-7:91)

نفس کی قسم ہے اور جیسا کہ اس کو بنایا گیا پھر اسے فسق و فجور اور بچ بچا کر چلنے کی سمجھ الہام کی گئی۔ فلاح پائی اس نے جس نے اپنے آپ کو بچایا اور گھاٹے میں رہا وہ شخص جس نے اپنی راہ کھوٹی کی۔

روح اپنے آپ کو کس طرح ترقی کے راستے پر ڈال سکتی ہے تو وہ راہ، عمل کی ہے۔

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ۝
(3'1:67)

وہ ذات بابرکت ہے جس کے ہاتھوں میں بادشاہت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے، وہی ذات ہے جس نے زندگی اور موت کو پیدا کیا تاکہ وہ تم کو اچھے عمل سے آزمائے اور وہ باقوت اور بخش دینے والا ہے۔

زندگی خودی کی سرگرمیوں کے لیے مواقع فراہم کرتی ہے اور موت خودی کی ترکیبی سرگرمیوں کے لیے پہلا امتحان ہے۔ کوئی عمل بھی مسرت افزا اور اذیت ناک نہیں ہوتا وہ صرف خودی کو قائم رکھنے اور اس کو برباد کرنے والے ہوتے ہیں خودی کو اعمال ہی زوال کی طرف لے جاتے ہیں یا انہیں مستقبل کے کردار کے لیے تربیت فراہم کرتے ہیں۔ خودی کو برقرار رکھنے والے عمل کا اصول ہے کہ ہم دوسروں کی خودی کے احترام کے ساتھ ساتھ اپنی خودی کا بھی احترام کریں۔ ذاتی بقائے دوام ہمارا کوئی حق نہیں یہ محض ذاتی کوشش سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ انسان صرف اس کے لیے ایک امیدوار سے زیادہ کچھ نہیں۔ مادیت کی سب سے مایوس کن غلطی یہ مفروضہ ہے کہ متناہی شعور اپنے موضوع کے بارے میں ہر طرح کی جامعہ اطلاعات رکھتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس موضوع تک پہنچنے کا محض ایک ذریعہ ہیں موضوع تک پہنچنے کے کئی اور راستے بھی کھلے

ہوئے ہیں۔ ہمارے اعمال ہمارے جسم کے ختم ہونے پر بھی ہماری خودی کو برقرار اور قائم رکھ سکیں تو موت بھی ایک راستہ ہے۔ قرآن اس راستے کو برزخ کہتا ہے۔

صوفیانہ تجربے کا ریکارڈ برزخ کے بارے میں بتاتا ہے کہ یہ بھی شعور کی ایک حالت ہے جس میں زمان و مکان کے حوالے سے ہماری خودی کے رویے تبدیل ہو جاتے ہیں یہ بات کوئی اتنی بعید از قیاس بھی نہیں۔ یہ ہلمولٹس تھا جس نے پہلی بار یہ دریافت کیا تھا کہ اعصابی ہیجان کے شعور تک پہنچنے میں بھی کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہماری موجودہ اعصابی ساخت ہمارے موجودہ تصور زمان کی تہ میں ہے اور اگر اس ساخت کی بربادی کے باوجود خودی باقی رہتی ہے تو زمان اور مکان کے بارے میں ہمارے رویے میں تبدیلی بالکل فطری ہے۔ اس طرح کی تبدیلی ہمارے لیے کوئی زیادہ اجنبی بھی نہیں ہمارے عالم خواب میں تاثرات کا اس قدر انجماد اور بعض اوقات اس لمحے جب موت وارد ہو رہی ہوتی ہے ہماری یادداشت میں تیزی زمان کے مختلف معیارات میں خودی کی استعداد کو واضح کر دیتی ہے۔ ایسے میں عالم برزخ انفعالی امید کی محض ایک حالت نظر نہیں آتی۔ بلکہ یہ ایک ایسی حالت ہے جس میں خودی حقیقت مطلقہ کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں تازہ بتازہ جھلک سے بہرہ یاب ہوتی ہے اور اپنے آپ کو اس حقیقت کے مختلف پہلوؤں سے ہم آہنگ ہونے کے لیے تیار کرتی ہے' لازمی طور پر ایک نفسیاتی بے تکا پن ہے خصوصاً" ان خودیوں کے لیے جو ہر طرح سے نشوونما کی منزل پا چکی ہیں اور قدرتی طور پر ان کی کارکردگی کی سطح آ چکی ہو۔

یہ ایک بے جوڑ نفسیاتی حالت ہے خاص طور پر ان خودیوں کے معاملے میں جو مکمل ترقی کر چکی ہوتی ہیں اور جو فطری طور پر ایک مخصوص زمانی اور مکانی نظم میں عمل کے ممکنہ متعینہ طریقوں سے ترقی کر چکی ہوتی ہیں۔ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ کم نصیب خودیوں کے لیے یہ برزخ مکمل فنا کا مقام بھی ہے تاہم خودی اس وقت تک جدوجہد کرتی رہتی ہے جب تک کہ وہ خود کو مجتمع کر کے بلند کرنے کے قابل نہیں ہوتی اور اپنی حیات بعد الموت کی منزل نہیں پا لیتی۔ لہٰذا حیات بعد الموت کوئی خارجی واقعہ نہیں۔ بلکہ یہ خودی کے اندرون میں زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ خواہ انفرادی سطح ہو یا آفاقی یہ خودی کی ماضی کی کامیابیوں اور اس کے مستقبل کے امکانات کا حساب کتاب ہے قرآن خودی کی بار دگر تخلیق کے مسئلہ کو اس کی اولین تخلیق کی مثال سے حل کرتا ہے۔

وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ۝ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ۝

(67:66:19)

انسان کہتا ہے کہ جب میں مرجاؤں گا تو پھر زندہ کر کے نکال لایا جاؤں گا۔ کیا انسان کو یاد نہیں آتا کہ ہم پہلے بھی اس کو پیدا کر چکے ہیں جبکہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔

نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ۝

(26-60:56)

ہم نے تمہارے لیے موت مقدر کی اور ہمارے بس سے باہر نہیں کہ ہم تمہاری خلقت تبدیل کر دیں اور تم کو کسی اور روپ میں کھڑا کریں جسے تم جانتے تک نہیں اور تم اپنی پہلی سرشت کو تو جان چکے ہو پھر کیوں تم نصیحت حاصل نہیں کرتے۔

انسان پہلی بار کیسے وجود میں آیا۔ اوپر دیئے گئے دو پہروں کی آخری آیات میں اس اشاراتی دلیل کو بیان کر دیا گیا ہے۔ مسلم فلاسفہ کے سامنے مباحث کے نئے دروازے کھل گئے۔ جاحظ (متوفی 255 ہجری) پہلا شخص تھا جس نے سب سے پہلے حیوانی زندگی کی ماحول اور نقل مکانی کی اس تبدیلی کے فرق کو نمایاں کیا۔ پھر اس جماعت نے جسے اخوان الصفا کہا جاتا ہے جاحظ کے اس خیال کو مزید آگے بڑھایا۔ ابن مسکویہ (متوفی 421 ہجری) پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے انسان کی ابتدا کے بارے میں جدید نظریات سے کئی مفاہیم میں ھم آہنگ تصور پیش کیا۔ یہ بالکل فطری اور مکمل طور پر قرآن کی روح سے میل کھاتا ہے۔ مولانا جلال الدین رومی نے بھی بقائے دوام کے مسئلے کو انسان کے حیاتیاتی ارتقا سے جا ملایا۔ اور کہا کہ یہ مسئلہ ایسا نہیں جس کا فیصلہ بعض مسلمان فلاسفہ کی سوچ کی روشن میں محض مابعد الطبیعیاتی دلائل سے ہو۔ ارتقا کے جدید نظریے نے جدید دنیا میں کسی امید اور جوش کو بیدار کرنے کی بجائے مایوسی اور تشویش کو جنم دیا ہے۔ اس کی وجہ اس جدید نکتے اور بے جواز مفروضہ میں تلاش کرنا پڑے گی جس کے مطابق انسان کی موجودہ ساخت کے خواہ وہ ذہنی ہو یا طبیعی' حیاتیاتی ارتقا کی آخری منزل ہے اور موت ایک حیاتیاتی واقعہ ہے جس کے اس کے سوا کوئی معنی نہیں۔ آج کی دنیا کو ایک رومی کی انتہائی سخت ضرورت ہے جو امید اور رجائیت کے رویوں کی تخلیق کرے اور انسانی زندگی میں جوش اور ولولے کی آگ دہکائے۔ اس سلسلے میں ان کے بے مثال اشعار کو یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی او فتاد
سال ہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد نادر از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوانی فتاد
نامدش سال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ داو سوئے آں
خاصہ در وقت بہار ضمیراں
ہمچو میل کودکاں با مادراں
سر میل خود نہ داند در لباں
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقل ہائے اولنش یاد نیست

ہم از ین عقلش نخول کرد نیست

سب سے اول انسانی زندگی جمادات کی اقلیم میں آئی اور اس کے بعد نباتات کی دنیا میں وارد ہوئی' سالوں تک حیات انسانی اسی نباتاتی حالت میں رہی یہاں تک کہ جماداتی حالت کے اثرات سے آزاد ہو گئی پھر نباتاتی حالت سے انسانی زندگی حیوانی حالت میں آئی اور سال ہا سال بعد اس حالت میں رہی حیوانی زندگی کے دوران اس کی رغبت نباتاتی زندگی کی طرف نظر آتی ہے جب بہار کے موسم میں یا خوشنما اور روح پرور پھولوں کو دیکھ کر وہ ان سے اپنی محبت اسی طرح چھپا نہیں پاتی جس طرح بچے ماں سے محبت کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتے۔ پھر خدا نے انسانی زندگی کو حیوانی سطح سے بلند کر کے اسے انسانی زندگی عطا کی اور اس طرح انسان فطرت کے ایک نظم سے نکل کر دوسرے دائرے میں داخل ہوا۔ پھر اسے علم کی فضیلت دے کر حکمت عطا کی اور وہ عقل رکھنے والا' جاننے بوجھنے والا اور مضبوط شخصیت رکھنے والا بن گیا جس حالت میں کہ وہ اب ہے۔ اب اسے گزری ہوئی زندگی کا کچھ قصہ یاد نہیں مگر اسے پھر ایک بار نفس کی موجودہ حالت میں لایا جائے گا۔

تاہم مسلمان فلاسفہ اور ماہرین الہیات کے درمیان جس نکتہ پر اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ کیا روز قیامت انسان کو ہماری موجودہ دنیا کی طبیعی حالت میں اٹھایا جائے گا۔ ان میں سے بہت سارے جن میں آخری بڑے ممتاز ماہر الہیات شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی شامل ہیں کا رجحان فکر اس طرف ہے کہ قیامت کے دن ہمیں ہماری خودی کے نئے ماحول کی مناسبت سے کسی موزوں جسمانی حالت میں اٹھایا جائے گا۔ مجھے تو یوں نظر آتا ہے۔ اس نقطہ نظر کی بنیادی وجہ یہ حقیقت ہے کہ خودی کی فردیت کسی حسی اور تجربی پس منظر یا موجودہ زندگی کے کسی ٹھوس مقامی حوالے کے بغیر تصور ہی نہیں کی جا سکتی۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات اس نقطہ نظر پر کچھ روشنی ڈالتی ہیں۔

ذٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيْدٌ ۝ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْاَرْضُ مِنْهُمْ ۚ وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حَفِيْظٌ ۝

(4'3:50)

پھر منکرین کہتے ہیں کہ یہ تو عجیب سی بات ہے کہ کیا جب ہم سب مرجائیں گے اور مٹی میں مل چکے ہوں گے تو دوبارہ زندگی دیئے جائیں گے یہ زندگی کی طرف واپسی تو قرین عقل نہیں۔ زمین ان کے جسم میں سے جو کچھ کھا جاتی ہے وہ سب کچھ ہمارے علم میں ہے اور ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس میں ہر شے کا حساب کتاب محفوظ کر دیا گیا ہے۔

میرے خیال میں یہ آیات کائنات کی اس ماہیت کے بارے میں ہمیں کھلے طور پر بتاتی ہیں کہ انسانی اعمال کے حتمی حساب کتاب کے لیے ایک خاص قسم کی انفرادیت کا قائم رکھنا نہایت ضروری ہے۔ خواہ اس موجودہ ماحول میں اس کی انفرادیت کو متشخص کرنے والی شے منتشر ہی کیوں نہ ہو جائے۔ وہ دوسرا طریق کار کیا ہے اس کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے اور نہ ہی اپنی دوسری بار جسمانی تخلیق کی نوعیت کے بارے میں کچھ مزید علم رکھتے ہیں کہ وہ کس طرح وقوع پذیر

ہو گی۔ قرآن کے جو اشارے اس کو ایک حقیقت قرار دیتے ہیں وہ اس کی ماہیت اور کردار کے بارے میں کچھ ظاہر نہیں کرتے فلسفیانہ انداز سے بات کریں تو بھی ہم اس سے زیادہ آگے نہیں جا سکتے۔ انسانی تاریخ کے ماضی کے تجربے کی روشنی میں یہ نقطہ نظر بالکل ناممکن ہے کہ انسان کے جسم کے ختم ہونے کے ساتھ ہی اس کی سیرت بھی انجام کو پہنچ جائے گی۔

تاہم قرآن کی تعلیمات کے مطابق انسان کو جب دوبارہ اٹھایا جائے گا تو اس کی نظر بہت تیز ہو گی۔ (50 : 22) جس کے باعث وہ صاف طور پر اپنی گردن میں پڑی ہوئی خود اپنے اعمال سے بنائی ہوئی تقدیر کو دیکھ لے گا۔ جنت اور دوزخ دونوں حالتیں ہیں مقامات نہیں۔ قرآن میں قابل دید مقامات کی حیثیت سے محض ایک داخلی حقیقت کا اظہار ہے۔ قرآن کے الفاظ میں دوزخ دلوں سے اوپر خدا کی دہکائی ہوئی آگ ہے۔ جو انسان کو اس کی ناکامی کے اذیت ناک احساس میں مبتلا رکھتی ہے اور جنت انسانی خودی کو تباہ کرنے والی قوتوں پر قابو پانے کا احساس کامرانی و شادمانی ہے۔ اسلام میں ابدی عذاب ایسی کوئی چیز بیان نہیں ہوئی۔ بعض آیات میں دوزخ سے متعلق ہمیشہ (خالدین) کا لفظ استعمال ہوا ہے جو قرآن نے کئی اور مقامات پر خود واضح کر دیا ہے کہ اس کا مطلب بھی ایک مخصوص عرصہ ہے۔ انسانی شخصیت کے ارتقا سے وقت کو بالکل غیر متعلق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ سیرت کا رجحان دائمیت کی طرف ہوتا ہے اس کا نئی صورت میں ڈھلنا وقت کا تقاضا کرتا ہے۔ قرآن نے جیسا کہ بیان کیا ہے۔ دوزخ کوئی نا ختم ہونے والا عرصہ نہیں جو منتقم مزاج خدا نے انسان کو مستقلاً" عذاب دینے کے لیے بنایا ہے بلکہ یہ انسان کی اصلاح کا تجربہ ہے جو خدا کی باد رحمت سے ایک کرخت خودی کو زیادہ حساس بنا سکتا ہے۔ نہ ہی جنت تعطیل گاہ ہے۔ زندگی یکتا اور مسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ حقیقت مطلقہ سے تازہ روشنی حاصل کرنے کے لیے آگے کی سمت بڑھتا رہتا ہے جو ہر لحظہ نئی آن اور نئی شان سے ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ خدا سے روشنی کا حصول محض انفعالی نہیں۔ آزاد خودی کا ہر عمل ہر دم ایک نئی صورت حال پیدا کرتا ہے اور یوں وہ تخلیقی کشود کے مزید مواقع پیش کرتا ہے۔

72

Iqbal Academy Pakistan

Talking Books

Complete Urdu Poetical Works of Iqbal on Audio Cassettes

Recitations of Iqbal's Urdu poetry by renowned Artistes/vocalists, accompanied by background music. 23, one-hour cassettes.

Project	:	***Muhammad Suheyl Umar***
Producer	:	***Seyed Razi Tirmizi***
Music	:	***Bakshi Wazir***
Preparation	:	***EMI***
Price	:	***Rs. 450 (per set)***

Please address all communications to:
Dr. Muhammad Suheyl Umar
Director Iqbal Academy Pakistan
6th Floor, Academy Block, Aiwan-I-Iqbal Complex,
Off Egerton Road, Lahore. Islamic Republic of Pakistan
Tel:[+ 92-42]6314-510 Fax [+ 92-42] 631-4496
Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. 2006

اقبال اور وحدت اسلامی

رانا غلام شبیر

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

بیسویں صدی عیسوی میں جب ظالم و سفاک استبدادی قوتوں نے ملت اسلامیہ کو ناقابل اندمال صدمات سے دوچار کر دیا اور ان کی مکروہ چالوں نے ملت کو منتشر کر دیا تو اس وقت افکار اقبال کی قندیل نے ظلمت شب میں منزل کی طرف رہنمائی کی۔ اقبال نے مسلمانان عالم کے مسائل کا عمیق مطالعہ کیا اور وحدت اسلامی کا تصور پیش کیا۔ اسلام کا ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے ارتکاز (Centralization) وہ عظیم الشان تصور ہے جس کے اعجاز سے اسلام ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے نہ صرف زندہ رہا بلکہ نشوونما پائی[1]۔ بادی النظر میں یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ زمانہ ہر لحہ منقلب ہو رہا ہے۔ اقبال نے زمانے کے انقلابات کو دیکھتے ہوئے ملت اسلامیہ کے مسائل کا حل تجویز کیا۔ انہیں احساس تھا کہ قوموں کی زندگی کن قوتوں کی رہین منت ہے' جب تک قلب اور روح آزادی اور اتحاد کے لئے اپنے اندر تڑپ محسوس نہیں کریں گے' وحدت اسلامی کا خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا[2]۔ تاریخ گواہ ہے کہ قومیں جب انتشار کا شکار ہو جاتی ہیں تو وہ قعر مذلت میں جا گرتی ہیں۔ اس تحت الثریٰ سے نکلنے کی کوئی راہ موجود نہیں ہوتی۔ افراد کی ذہنی زندگی کا ملی شعور سے گہرا تعلق ہے' اور یہی تعلق رفعت میں مقاصد کو ہمدوش ثریا کر دیتا ہے۔ اس کا اظہار عمل اور تخلیق مقاصد کے ذرائع سے ہوتا ہے' اور عمل کی توجیہ تاریخ ہے[3]۔ اقبال نے شہنشاہیت اور استعماریت کو لائق استرداد قرار دیتے ہوئے ملت اسلامیہ کو اس کے مسموم اثرات سے خبردار کیا۔

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقبال نے وحدت اسلامی کا جو فقید المثال تصور پیش کیا' اس کی اساس اسلام کے عالم گیر پیغام پر ہے۔ ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم نے خدا کی رسی کو ہاتھ سے چھوڑ دیا اور اس طرح ملت کا شیرازہ بکھر گیا۔ مسلمان ایک امت واحدہ ہیں یاد رکھنا چاہئے کہ ملت یا امت جاذب ہے اقوام کی جو خود کسی قوم میں کبھی جذب نہیں ہو سکتی۔ اقبال نے وحدت اسلامی کو روح انسانی کا جوہر قرار دیا۔ ملت اسلامیہ کا فکری منبع اسلام ہے۔ اقبال نے ملی اتحاد کو عملی زندگی کی بنیاد قرار دیتے ہوئے اس

امر پر زور دیا کہ انسانیت کے شرف اور کاملیت کا انحصار ملی وحدت پر ہے۔ مسلمانوں کے زوال اور جمود کی سب سے بڑی وجہ باہمی اختلافات ہیں۔ باہمی آویزشوں، خونریزیوں اور خانہ جنگیوں نے ہمیں یہ دن دکھائے کہ اسلام کا عملی پہلو ہماری آنکھوں سے اوجھل ہوگیا اور یہ نکتہ ہم نے فراموش کر دیا کہ اعمال کی وحدت کے بغیر افکار کی وحدت تشنہ تکمیل رہتی ہے[4]۔ وحدت اسلامی کے سلسلے میں اقبال کے افکار اذہان کو ہمیشہ مستنیر کرتے ہیں گے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اصولوں پر ہماری گرفت مضبوط ہو۔ جونہی یہ گرفت ڈھیلی پڑی، ہم کہیں کے نہ رہیں گے۔"[5]

اقبال نے اسلامی قومیت کو مروج اور مقبول بنانے کی جدوجہد کی اور وطنی قومیت کو شدت سے ناپسند کیا۔ تاریخی روایات اور ثقافتی ورثے کے اعتبار سے مسلمان ایک قوم ہیں اور قرآن حکیم میں بھی مسلمانوں کے لئے "امت" کے سوا اور کوئی لفظ استعمال نہیں ہوا۔ اسی لئے اقبال نے کہا۔

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

ملت واحدہ کا تصور ہی یہ ہے کہ یہ بتان رنگ و خوں کو توڑ دیتی ہے۔ ہر قسم کے لسانی، نسلی اور وطنی تعصبات کا قلع قمع کر دیتی ہے۔ اس کے بعد ایک نیا اور مشترک گروہ متشکل ہوتا ہے جس کی کاملیت اور وحدت ملت کے لئے سرمایہ افتخار ہے۔ اقبال نے اسلامی قومیت کے شعور کو اس طرح اجاگر کیا کہ یہ شعلہ قلب و نظر کی تسخیر کا ضامن بن گیا اور اس کی ضیا پاشیوں سے اکناف عالم کا گوشہ گوشہ منور ہوگیا۔ مغرب کے استحصالی نظام کے شکنجے میں جکڑے ہوئے مسلمانوں کو، اتحاد کی تلقین کرتے ہوئے، اقبال نے جہد و عمل کا پیغام دیا۔ اقبال کی خواہش تھی کہ امت اپنے وجود میں ایک اکائی بنے اور اتحاد کا یہ عمل مسلمانوں کے باہمی اشتراک عمل کا وسیلہ بن جائے[6]۔ نیشنلزم کا مغربی تصور اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔ اقبال نے، اسے مسترد کرتے ہوئے، اس امر پر زور دیا کہ مغربی استعمار کا یہ حربہ نفرت آفریں اور عداوت خیز تصورات کی قبیح شکل ہے۔ ملت اسلامیہ کے لئے یہ انتہائی مضر اور تباہ کن ہے۔ اس کے بجائے انہوں نے وحدت اسلامی کے لئے قومیت کو اسلامی اصولوں پر استوار کرنے کی طرف توجہ دلائی، اور کلمہ توحید اور انسانی اخوت کو قیاس العلل قرار دیا۔ جس کا استحکام نظام رسالت و نبوت نے کیا ہے[7]۔ اقبال نے وحدت اسلامی کو ایسا واحد عملی طریقہ کار قرار دیا ہے جس کے اعجاز سے نوع انسانی سکون قلب اور راحت سے متمتع ہو سکتی ہے۔ وطن کے بارے میں اقبال کے خیالات نہایت واضح ہیں ۔

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقبال کو مسلمانوں کی پس ماندگی اور اقتصادی زبوں حالی کا شدت سے احساس تھا۔ استبدادی قوتوں کی ریشہ دوانیوں نے مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ کر دیا تھا۔ مسلمانوں میں یہ احساس بڑھتا جا رہا تھا کہ وہ برابر روبہ انحطاط ہیں[8]۔ ان حالات میں اقبال نے وحدت اسلامی کا جو

تصور پیش کیا' وہ نہ صرف اسلامی تعلیمات کے عین مطابق تھا بلکہ اس کے وسیلے سے ملی اتحاد کی عملی صورت بھی سامنے آئی اور اسلام کے معاشرتی نظام کی تشکیل کے امکانات روشن ہو گئے۔ انہوں نے وحدت اسلامی کو اقتضائے وقت قرار دیتے ہوئے کہا۔

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسولؐ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی!

اقبال کے نزدیک ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھنے میں ہی عافیت ہے۔ ملت افراد کا مجموعہ ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ فرد کے مقابلے میں وہ زیادہ گراں بار ذمہ داریوں کی حامل ہے [9]۔ وحدت اسلامی کا راز توحید پر کامل ایمان اور ایقان میں مضمر ہے۔ اس کے لئے یہ امر ناگزیر ہے کہ فکر و عمل میں اتحاد پیدا کیا جائے تاکہ انتشار و پراگندگی کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا جائے۔ اقبال نے توحید کے وحدانی پہلو پر بہت زور دیا ہے۔

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے' فقط اک مسئلہ علم کلام
روشن اس ضو سے اگر ظلمت کردار نہ ہو
خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام
میں نے اے میر سپہ! تیری سپہ دیکھی ہے
قل ھو اللہ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام
آہ اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ
وحدت افکار کی بے وحدت کردار ہے خام
قوم کیا چیز ہے' قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام! [10]

وحدت اسلامی کا راز توحید ہی میں مضمر ہے۔ اگر توحید کی نشر و اشاعت کا اہتمام ہو جائے تو ملی وحدت کی راہ میں کوئی رکاوٹ حائل نہیں ہو سکتی۔ یہ توحید ہی ہے جس کے فیض سے ملت اسلامیہ نے کائنات کو اپنے علم و فضل سے آشنا کیا اور قیصر و کسریٰ کے استبداد کا خاتمہ کیا۔

وحدت اسلامی کی جتنی آج ضرورت ہے' اتنی کبھی نہ تھی۔ اس وقت عالم اسلام گوناگوں مسائل کی زد میں ہے۔ اسلام میں قومی وحدت کے بارے میں واضح نصب العین کا تعین کیا گیا ہے۔ اقبال کا مطمح نظریہ تھا کہ اس وقت تک اسلامی وحدت اور قومیت کے بارے میں صحیح شعور اور مثبت انداز فکر اجاگر نہیں کیا جا سکتا جب تک اسلامی تعلیمات سے کامل آگاہی میسر نہ ہو [11]۔ اسلامی

اتحاد کی راہ میں آمریت اور مذہبی عصبیت سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ وحدت اسلامی کی حقیقی روح کو سمجھانے کی غرض سے اقبال نے مسلمانوں کو بڑی دردمندی کے ساتھ مقام محمدیؐ کی طرف توجہ دلائی[12]۔ وہ اتحاد بین المسلمین کے عظیم علمبردار تھے۔ حریت اسلامی اور اخوت اسلامی کے جذبات کو پروان چڑھانے میں ان کی خدمات بہت نمایاں ہیں۔ خدا کو یکتا و یگانہ تسلیم کرنے والی امت کے اتحاد کو یقینی بنانا وقت کی آواز ہے' اور اقبال نے اس نصب العین کو خوب خوب اجاگر کیا ہے۔

اس دور میں مے اور ہے' جام اور ہے' جم اور
ساقی نے بنا کی روش لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے' وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدہ تہذیب نوی ہے
غارت گر کاشانہ دین نبویؐ ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارہ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی' خاک میں اس بت کو ملا دے![13]

اقبال نے اپنی شاعری میں ہر قسم کے تعصبات کو لائق استرداد ٹھہرایا۔ وحدت اسلامی سے مراد اقبال کے نزدیک تمدنی و تہذیبی یکجہتی اور مثبت ملی شعور ہے[14]۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اسلامی قومیت کے بارے میں واضح موقف اختیار کرتے ہوئے اسے ملت اسلامیہ کے بہترین مفاد میں گردانا۔ اسلام کا اعزاز و امتیاز یہ ہے کہ یہ دین و سیاست کا ایسا حسین امتزاج پیش کرتا ہے کہ اخلاقی اور روحانی نظام اس سے مزید نکھرتے چلے جاتے ہیں۔ جب یہ تصور فروغ پائے گا تو اقبال کے تصور کی اہمیت کھل کر سامنے آجائے گی۔ اسلام نے مذہب کے بارے میں کوئی جامد تصور پیش نہیں کیا بلکہ وحدت اسلامی اور انسانی برادری کی یکجہتی کا سرچشمہ عقیدہ توحید ہی ہے[15] جس کی اہمیت مسلمہ ہے۔ قرآن حکیم میں بھی توحید کی اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ سورہ اخلاص میں ارشاد باری تعالی ہے۔

ترجمہ: "بتادو کہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے' نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا ہے"

اقبال کا پیغام قرآن حکیم ہی کی حیات آفریں تعلیمات پر مبنی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلامی اخوت کا جو پیغام اقبال نے دیا ہے' وہ قرآن کے حقیقی اور ابدی پیغام سے ہمیں آشنا کرتا ہے[16]۔ جب تک مسلمان قوم متحد نہیں ہوتی' لادینی قوتوں کا مقابلہ کرنا انتہائی کٹھن مرحلہ ہے۔ اقبال نے

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.

مسلمانوں کو ایک عالم گیر ملت کی حیثیت سے اقوام عالم کے سامنے پیش کیا۔ اقبال کے ملی شعور اور قومی وحدت کی کوششوں کے بارے میں ممتاز عالم، دانشور اور سابق صدر اسلامی جمہوریہ ایران سید علی خامنہ ای رقمطراز ہیں:

"اقبال ایک عظیم شاعر ہیں۔ وہ ایک عظیم مصلح اور حریت پسند ہیں۔ اور اگرچہ حریت پسندی اور سماجی اصلاح میں اقبال کا رتبہ بہت زیادہ اہم ہے لیکن اقبال کو صرف سماجی مصلح نہیں پکارا جا سکتا کیونکہ اسی برصغیر میں اقبال کے ہم عصروں میں کچھ ہندو اور مسلمان لوگ ہندوستان کے سماجی مصلح مانے جاتے ہیں جن میں سے اکثر کو ہم پہچانتے ہیں"[17]۔

اس سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال، شاعر اور مصلح کے علاوہ اور بہت سی صلاحیتوں سے بھی متمتع تھے اور یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ انہوں نے ملت اسلامیہ کی شکستہ کشتی کو ساحل مراد تک پہنچانے کے سلسلے میں جو خدمات انجام دیں، ان کے اعجاز سے اقبال، ملت اسلامیہ کا اقبال بن گئے۔ اقبال نے وحدت اسلامی کے سلسلے میں روایات کی حیات بخش اور زندہ اقدار کی اس طرح ترجمانی کی کہ انسانی وقار اور آزادی کو نیا جذبہ اور تڑپ نصیب ہوئی۔ ان کی شاعری میں ملت کے ساتھ والہانہ محبت کے جذبات کو نئی تابندگی نصیب ہوتی ہے۔ علاقائی، لسانی اور فرقہ وارانہ تعصبات کے خلاف اقبال کی آواز ایک ایسے رویئے کی مظہر ہے جس کے ذریعے سے عوام، قوم، ملت، وطن حتیٰ کہ پوری کائنات اور انسانیت سے ان کا تخلیقی رشتہ واضح طور پر سامنے آتا ہے۔ انہوں نے وحدت اسلامی کی خاطر ظلم کے خلاف حرف صداقت لکھ کر حریت فکر کا اعلیٰ معیار پیش کیا۔

ہے کس کی یہ جرات کہ مسلمان کو ٹوکے
حریت افکار کی نعمت ہے خداداد
چاہے تو کرے کعبے کو آتش کدہ پارس
چاہے تو کرے اس میں فرنگی صنم آباد
قرآن کو بازیچہ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد
ہے مملکت ہند میں اک طرفہ تماشا
اسلام ہے محبوس، مسلمان ہے آزاد!

اقبال نے ریاستی جبر، مذہبی جبر اور معاشرتی جبر کے ہر انداز کو لائق استرداد ٹھہرایا کیونکہ جبر کی یہ قبیح صورتیں ملت اسلامیہ کے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کا سبب بن رہی ہیں۔ فقیہان حرم کا منفی کردار اقبال کے نزدیک ہمیشہ ناپسندیدہ رہا ہے کیونکہ ان کی محدود سوچ نے مذہب کو چیستان بنا دیا اور وسیع القلبی عنقا ہوتی چلی گئی۔ حضور ختم المرسلینؐ کا اسوہ حسنہ ہمارے سامنے ہے۔ آپؐ نے ملت اسلامیہ کو اتحاد اور یک جہتی کا درس دیا، مگر المیہ یہ ہوا کہ جب ذاتی مفادات قومی مفاد پر غالب آ گئے تو

ملت کا شیرازہ بکھر گیا۔ محمد بن قاسم جب برصغیر میں آیا تو بدھ مذہب کے پیروکاروں نے مسلمانوں سے تعاون کیا[18]۔ یہ ملی یک جہتی اور اسلام کی اعلیٰ اخلاقی اقدار کا اعجاز تھا کہ فرسودہ مقامی تہذیب کی جگہ ایک نئی تہذیب و ثقافت کو پروان چڑھنے کا موقع ملا اور اسلام نے اتحاد اور اخوت کا جو پیغام دیا، وہ مختصر عرصے میں سرحد، پنجاب، میرٹھ اور نواح دہلی تک پہنچ گیا[19] حتیٰ کہ راجہ داہر کا بیٹا جے سنگھ مشرف بہ اسلام ہو گیا[20]۔ یہ اسلام کے پیغام اخوت اور جذبہ ملی کا کرشمہ تھا کہ دنیا بھر میں اسلامی تعلیمات کا بول بالا ہوا۔ البیرونی لکھتا ہے:

> "اسلام کے ادارے کتنے زیادہ ترقی یافتہ ہیں، اور ہندو رسوم و قوانین کا تضاد اپنی تمام تر خرابیوں کی وجہ سے اتنا ناقص ہے کہ ان کا اسلام سے کوئی مقابلہ ہی نہیں ہو سکتا"[21]۔

اقبال نے قومی احساسات کو اس انداز میں موضوع سخن بنایا کہ عصری رجحانات کو ان میں اہم مقام حاصل ہے۔ اقبال کی آواز دنیا بھر کے مظلوم مسلمانوں کی آواز بن جاتی ہے۔ حضور ختم المرسلینؐ کے ساتھ ان کی دلی وابستگی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ توحید و رسالت پر کامل ایقان کو ملی اتحاد کا اہم وسیلہ تصور کرتے تھے اور عشق رسولؐ کو مسلمانوں کے لئے ایسا نسخہ کیمیا سمجھتے تھے جو دلوں کو مرکز مہر و وفا کرنے کا ذریعہ ہے۔

مثل بو قید ہے غنچے میں، پریشاں ہو جا
رخت بردوش ہوائے چمنستاں ہو جا
ہے تنک مایہ تو ذرے سے بیاباں ہو جا
نغمہ موج سے ہنگامہ طوفاں ہو جا
قوت عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسم محمدؐ سے اجالا کر دے!

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو
چمن دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو، خم بھی نہ ہو
بزم توحید بھی دنیا میں نہ ہو، تم بھی نہ ہو
خیمہ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبض ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے

دشت میں، دامن کہسار میں، میدان میں ہے
بحر میں، موج کی آغوش میں، طوفان میں ہے
چین کے شہر، مراقش کے بیابان میں ہے

اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے
چشم اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
رفعت شان رفعنالک ذکرک دیکھے!

مردم چشم زمیں' یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمہارے شہدا پالنے والی دینا
گرمی مہر کی پروردہ ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح

عقل ہے تیری سپر' عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش! خلافت ہے جہاں گیر تری
ماسوی اللہ کے لئے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا' لوح و قلم تیرے ہیں![22]

اقبال کی شاعری آفاقی صداقتوں سے سروکار رکھتی ہے اور تاریخ کی نسبت زیادہ موثر انداز میں فلسفیانہ اسلوب کو سامنے لاتی ہے۔ اقبال نے مقصد' دلچسپی اور دردمندی کو اس طرح یکجا کر دیا کہ ان کی شاعری جہد و عمل کی نقیب بن گئی۔ وہ اسلامی تہذیب سے اپنے افکار کو جلا بخشتے ہیں اور آزادی کی نعمت کو اتحاد کا ثمر قرار دیتے ہیں۔ اقبال نے یقین کو شعار بناتے ہوئے شعر و ادب کے وسیلے سے ادب کو وسیع معنی عطا کئے اور ان کی شاعری زندگی کے بارے میں ارفع شعور عطا کرتی اور بے حسی کی مسموم فضا کو ختم کر کے یقین کی برکات سے آشنا کرتی ہے۔

یقیں' مثل خلیل آتش نشینی
یقیں' اللہ مستی' خود گزینی
سن' اے تہذیب حاضر کے گرفتار!
غلامی سے بتر ہے بے یقینی!

ی کے حالات و واقعات ہمارے لئے تازیانہ عبرت ہیں۔ اقبال نے ملت اسلامیہ کو تاریخی حقائق سے آگاہ کرتے ہوئے انہیں اس بارے میں خبردار کیا کہ قومی یک جہتی کو اپنی ترجیحات میں شامل کریں کیونکہ شعوری حال ایک طرح سے کسی حد تک ماضی سے آگاہی کا نام ہے[23]۔ اقبال نے واضح کیا کہ قومی انداز فکر اور ملی سوچ کو پروان چڑھانے کے لئے بہت ریاضت کی ضرورت ہے۔

انہوں نے قوم کو لادینی عناصر کی سازشوں سے خبردار کیا اور واضح کیا کہ اگر قوم کو جدید عصری رجحانات کا ساتھ دینا ہے تو وہ ان تمام عوامل پر نظر رکھے جن کے باعث ملت اسلامیہ کو خلفشار کا سامنا کرنا پڑا۔ تاریخ کے بارے میں وہ پختہ شعور رکھتے تھے۔ ان کی شاعری سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے۔ وہ ملت اسلامیہ پر واضح کرنا چاہتے تھے کہ وہ تاریخی شعور سے کام لیں کیونکہ تاریخ بعض واقعات کے بیان کا نام نہیں بلکہ ان کے پس پردہ کارفرما عوامل کی تفہیم اور تجزیے کا نام ہے[24]۔ اقبال کا یہی اسلوب ملی وحدت کے تصور کو آگے بڑھاتا ہے۔

اقبال نے اس حقیقت کو کھل کر بیان کیا کہ قومی تشخص کو اجاگر کرنا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ ان کی وسعت نظر اور خیال و فکر کا پھیلاؤ ملت اسلامیہ کو درپیش مسائل پر محیط ہے' اور جب ان کے افکار کو وسیع تر تناظر میں دیکھیں تو ان کی سرحدیں آفاقیت کی حدود کو چھولیتی ہیں

منفعت ایک ہے اس قوم کی' نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبیؐ' دین بھی' ایمان بھی ایک
حرم پاک بھی' اللہ بھی' قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلماں بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں

ایک عظیم اسلامی مفکر کی حیثیت سے اقبال نے وحدت اسلامی کو اپنے افکار کا محور بنایا۔ انکی شاعری کا منبع قرآن حکیم اور سنت نبوی ہے۔ جب کوئی قوم انتشار کا شکار ہوتی ہے تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ فکری سطح پر وہ تذبذب اور تشکیک کا شکار ہو جاتی ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری میں اس بات کی خواہش ظاہر کی کہ تہران کو اگر عالم مشرق کے جنیوا کی حیثیت حاصل ہو جائے تو کرہ ارض کی تقدیر بدل سکتی ہے' اس کے اعجاز سے ملت اسلامیہ کے اتحاد کی راہ ہموار ہو سکتی ہے۔ اقبال کی یہ پیش بینی آج بھی ہمارے لئے بہت اہم ہے۔ اور فکر و نظر کو مہمیز کرتی ہے۔

گرچہ دارد لا الٰہ اندر نہاد
از بطون او مسلمانے نژاد
آنکہ تخشد بے یقیناں رایقیں
آنکہ لرزد از سجود او زمیں
آنکہ زیر تیغ گوید لا الہ
آنکہ از خونش بروید لا الہ
لذت سوز و سرود از لا الہ
در شب اندیشہ نور از لا الہ
مومن و از رمز مرگ آگاہ نیست
در دلش لا غالب الا اللہ نیست

افکار اقبال کے غائر مطالعے سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے توحید پر کامل ایمان کو وحدت اسلامی کا موثر ترین وسیلہ قرار دیا۔ انہوں نے اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات تسلیم کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ دل و نگاہ میں تسلیم کا جذبہ پیدا کیا جائے تاکہ ایسی سوچ پروان چڑھ سکے جو قومی یکجہتی کی راہ ہموار کرے۔ اقبال کا کلام ایسا مذہبی صحیفہ ہے جو ملت اسلامیہ کے اتحاد کا نقیب ہے۔

مرد میداں زندہ از اللہ ہوست
زیر پائے او جہان چار سوست
برخور از قرآں اگر خواہی ثبات
در ضمیرش دیدہ ام آب حیات
می دہد مارا پیام لا تخف
می رساند بر مقام لا تخف
قوت سلطان و میر از لا الہ
ہیبت مرد فقیر از لا الہ
تا دو تیغ لا و الا داشتیم
ماسوی اللہ رانشاں نگذاشتیم
دارم اندر سینہ نور لا الہ
در شراب من سرور لا الہ

جب انسان رحمت باری کا خواستگار ہو اور اسے اپنے خالق کی عظمت کا یقین ہو تو وہ محتاج ملوک نہیں بن سکتا۔ یہ سوچ اسلامی انداز فکر کو تقویت بخشتی ہے اور مسلمان مصائب و آلام کے گرداب میں بھی اپنے رازق کی طرف دیکھتا ہے۔ وہ بے نیاز اپنے نیازمندوں کے لئے اپنا دست کرم کشادہ کر دیتا ہے۔ فرمان خداوندی ہے:

"تم جہاں بھی ہو وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہے"۔ (الحدید: 4)
"مجھے پکارو (مجھ سے مانگو) میں تمہاری دعا کو قبول کروں گا"۔ (المومنون: 6)"
وہ کون ہستی ہے کہ جب بے قرار آدمی اس کو پکارتا ہے تو اس کی سنتا ہے اور اس کی مصیبت دور کر دیتا ہے"۔ (النمل: 620)

اقبال نے ملت اسلامیہ کو قرآن میں تدبر کی تلقین کی ہے کیونکہ قرآن نے وحدت کا وہ پیغام دیا ہے جو تا ابد اذہان کی تطہیر و تنویر کا موثر ترین وسیلہ ثابت ہو گا۔

آں کتاب زندہ قرآن حکیم
حکمت او لایزال است و قدیم
نسخہ ای اسرار تکوین حیات
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

حرف او را ریب نے تبدیل نے
آیہ اش شرمندہ ای تاویل نے
نوع انساں را پیام آخریں
حامل او رحمۃ للعالمینؐ
ارج می گیرد ازو نا ارجمند
بندہ را از سجدہ سازد سربلند
گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

اقبال کی شاعری میں اتحاد ملت کا تصور روح کی عظمت کا امین ہے۔ قوت متخیلہ اور احساسات کی دفعت کی بدولت عظمت خیال اور شدت جذبات کی وجدانی کیفیت قلب و نظر کو مسحور کر دیتی ہے۔ اتحاد کے بارے میں اقبال کی شاعری قومی درد سے معمور ہے اور مشاہدے کا تخیلاتی استعمال اپنے ترفع کی بدولت بہت اہمیت رکھتا ہے۔ انہوں نے اپنے پیغام کے ذریعے قوم کو حرکت و عمل کا پیغام دیا۔ وہ ماضی' حال اور مستقبل کے واقعات سے مزین ایک حسین گلدستہ اشعار کی صورت میں پیش کرتے ہیں اور امید کی فضا میں قومی وحدت کا پیغام سناتے ہیں ان کے افکار اسلامی تعلیمات سے کامل ہم آہنگی کے مظہر ہیں بلکہ بسا اوقات تو ان پر الہامی ہدایات کا گمان ہوتا ہے۔ ان کا استدلال حقائق کو اس طرح منکشف کرتا ہے کہ مثبت قومی سوچ پروان چڑھتی ہے۔

اے پسر ذوق نگہ از من بگیر
سوختن در لا الہ از من بگیر
لا الہ گوئی بگو از روے جاں
تا ز اندام تو آید بوے جاں
مہر و مہ گردد ز سوز لا الہ
دیدہ ام ایں سوز را در کوہ و کہ
ایں دو حرف لا الہ گفتار نیست
لا الہ جز تیغ بے زنہار نیست
زیستن با سوز او قہاری است
لا الہ ضرب است و ضرب کاری است

توحید و رسالت وہ اہم ذرائع ہیں جن کی بدولت وحدت اسلامی کا نصب العین حاصل ہو سکتا ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کو حریت فکر کا درس دیتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ آزادی ایک بہت بڑی نعمت ہے اور اسے برقرار رکھنا قومی اتحاد ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اقبال نے تقلید کی روش کو خودکشی کے مترادف قرار دیا۔ وہ قدامت پسندی کے خلاف تھے۔ وہ سب کچھ جو ہمیں منتشار' نفاق اور اندھی تقلید کی طرف لے جانے کا باعث ہے' وہ یہی قدامت پسندی ہے[25]۔ اقبال

کی ملی شاعری جس میں وحدت اسلامی کا تصور غالب ہے، فن کی اس معراج کو پہنچ گئی ہے جہاں حسیات کی آئینہ داری اور جذبات کی ترجمانی بہت نمایاں ہے۔ اعلیٰ شاعری کا وصف یہ ہے کہ وہ بلند ترین حکیمانہ افکار کی تفسیر اور عارفانہ حقائق کی تشریح کے اوصاف سے متصف ہوتی ہے[26]۔ اقبال کی شاعری نے اتحاد اور آزادی کے جذبات کو اس طرح مہمیز کیا کہ ملت اسلامیہ کے لئے یہ شاعری بانگ درا ثابت ہوئی ۔

جو دونیِ فطرت سے نہیں لائق پرواز
اس مرغک بے چارہ کا انجام ہے افتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریل امیں کا
ہر فکر نہیں طائر فردوس کا صیاد
اس قوم میں ہے شوخیِ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہربند سے آزاد
گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

اقبال حریت فکر کو تو تحسین کی نظر سے دیکھتے ہیں مگر لادینیت اور الحاد پر مبنی باطل تصورات کو ہدف تنقید بناتے ہوئے ایسے مذموم خیالات کو شیطانی قرار دیتے ہیں۔ انہیں اس بات کی فکر ہے کہ مغربی تہذیب کی یلغار سے کہیں سادہ دل مسلمان گمراہ نہ ہو جائیں ۔

آزادیِ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ!

انسانی زندگی بہت بڑی صداقتوں کا مرقع ہے۔ اگر انسان ان صداقتوں سے اثر قبول کرے تو اس کے جذبات و احساسات میں انقلاب برپا ہو سکتا ہے۔ اقبال کی شاعری نے صداقتوں کو اس طرح ذہنوں میں سمویا ہے کہ جذبوں اور خیال کو ایک نئی جہت نصیب ہوئی۔ اقبال کو احساس تھا کہ ہلاکت آفرینی کا یہ دور مسائل کے بارے میں سنجیدگی کا متقاضی ہے۔ فرد کی بے چہرگی اور عدم شناخت نے انسانیت کو ناقابل اندمال صدمات سے دوچار کر دیا ہے۔ اقبال نے اپنی تخلیقی فعالیت سے لاشعور کی تہوں میں ملت اسلامیہ کو ماضی کے تابناک واقعات کے عظیم الشان اثاثے کا احساس دلایا۔ مسلمانوں کا ماضی گواہ ہے کہ انہوں نے صرف اتحاد کے بل بوتے پر کامیابی اور کامرانی حاصل کی ۔

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوت بازو

آتی نہیں کچھ کام یہاں عقل خداداد

موجودہ زمانے میں ہوس نے نوع انساں کو لخت لخت کر دیا ہے۔ آج فرد اخوت اور مروت کے جذبات سے عاری ہوتا جا رہا ہے۔ آمریت نے انسانی آزادی کو وہ چرکے لگائے ہیں کہ آج کا انسان اندر سے ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہے۔ ڈیلا امیڈے نے آمریت کی بیخ کنی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جس قوم کے تمام یا اکثر آزاد افراد آمریت کے جوئے کو محسوس نہیں کرتے'
وہ قوم آزادی کی کبھی مستحق نہیں ہوتی"[27]

اقبال نے حضور ختم المرسلینؐ کے اسوہ حسنہ کو ملت اسلامیہ کے اتحاد کا اہم ترین وسیلہ قرار دیتے ہوئے اس امر پر زور دیا کہ ملت اسلامیہ کو آج بھی اسے مشعل راہ بنانا چاہئے تاکہ صیہونی سازشوں کا قلع قمع ہو سکے اور ملت اپنی اجتماعی کاوشوں سے خوشحالی اور ترقی کے ثمرات سے مستفیض ہو۔

دین فطرت از نبیؐ آموختیم
در رہ حق مشعلے افروختیم
ایں گہر از بحر بے پایاں اوست
ما کہ یک جانیم از احسان اوست
تانہ ایں وحدت ز دست ما رود
ہستی ما با ابد ہمدم شود
پس خدا برما شریعت ختم کرد
بر رسولؐ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را
او رسل را ختم و ما اقوام را
لا نبی بعدی ز احسان خداست
پردہ ای ناموس دین مصطفیؐ ست

اقبال اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ مسلمانوں کے جملہ مصائب کا بنیادی سبب یہ ہے کہ بحیثیت قوم انہوں نے اپنی شناخت پر توجہ نہیں دی اور بتان رنگ و خوں کے طلسم میں گرفتار ہو کر باہم برسرپیکار ہیں۔ مسلمانوں کی اس باہمی آویزش کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر لحاظ سے پسماندگی ان کا مقدر بن گئی۔ فرقہ واریت نے اس انتشار کو مزید ہوا دی۔ اقبال نے مسلمانوں کو متنبہ کرتے ہوئے کہا کہ وہ سیرت پاک کے درخشاں پہلوؤں کو حرز جاں بنائیں اور دین و دنیا میں متحد ہو کر سرخرو ہوں۔

مصطفیؐ داد از رضائے او خبر
نیست در احکام دیں چیزے دگر
ہست دین مصطفیؐ دین حیات

شرع او تفسیر آئین حیات
گر زمیں آسماں سازد ترا
آنچہ حق می خواہد آں سازد ترا
خستہ باشی استوارت می کند
پختہ مثل کوہسارت می کند

امام حسینؓ نے دنیا کو انسانی آزادی کا عظیم الشان معیار فراہم کیا۔ انؓ کا یزید کی بیعت سے انکار واقعتاً" حریت فکر کا اعلی نمونہ ہے۔ اگر دنیا بھر کے مسلمان اس بات پر متحد ہو جائیں کہ آزادی کو کسی قیمت بھی جبر کے تابع نہیں ہونے دیا جائے گا تو اسلامی دنیا میں انقلاب رونما ہو سکتا ہے۔ 61 ہجری میں میدان کربلا میں نواسہ رسولؐ نے ظالم و سفاک قوتوں کے سامنے جو موقف اختیار کیا وہ حریت ارادہ و فکر کو متحدہ نہج پر استوار کرنے کا ضامن ہے۔ اقبال کی شاعری میں اس واقعہ کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ امام حسینؓ کی قربانی نے ملت کو انتشار سے بچالیا اور جبر کو مسترد کر کے حق و انصاف کا علم بلند کرتے ہوئے' انہوں نے دنیا کے لئے لائق تقلید نمونہ پیش کیا۔

موسی و فرعون و شبیر و یزید
ایں دو قوت از حیات آید پدید
زندہ حق از قوت شبیری است
باطل آخر داغ حسرت میری است
بر زمین کربلا بارید و رفت
لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تاقیامت قطع استبداد کرد
موج خون او چمن ایجاد کرد
بہر حق در خاک و خوں غلتیدہ است
پس بنائے لا الہ گردیدہ است
نقش الا اللہ بر صحرا نوشت
سطر عنوان نجات مانوشت
رمز قرآن از حسینؓ آموختیم
ز آتش او شعلہ ہا اندوختیم
مرد حر محکم ز ورد لاتخف
ما بمیداں سر بجیب' او سربکف
مرد حر از لا الہ روشن ضمیر
می نگردد بندہ سلطان و میر
ما گدایاں کوچہ گرد و فاقہ مست

فقر او از لا الہ تیغے بدست
از شریعت احسن التقویم شو
وارث ایمان ابراہیمؑ شو

اقبال نے مسلمانوں کو تاریخ کے حوالے سے احساس دلایا کہ وہ وحدت اسلامی کے لئے اپنی تمام تر صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں۔ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کو متحد کرنے کا جو خواب دیکھا تھا' اس کی جغرافیائی تعبیر یہ ارض پاکستان ہے۔ پاکستان ایک شاعر کا تصور' ایک بہت بڑے فلسفی کا خواب اور عالم اسلام کے عظیم مصلح کا بے مثال کارنامہ ہے[28]۔ آج ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال کے تصورات کو ملت اسلامیہ کے اجتماعی فائدے کے لئے روبہ عمل لایا جائے تاکہ مسلم دنیا انقلاب سے آشنا ہو۔ اقبال کا تفکر حریت شعور و آگہی کے اس جوہر سے مرجع ہے جو وحدت سے مزین ہے۔ اپنی نظم "پرندے کی فریاد" میں انہوں نے ایک غلام ملک کے باشندوں کی بے بسی بیان کی ہے۔

جب سے چمن چھٹا ہے یہ حال ہو گیا ہے
دل غم کو کھا رہا ہے غم دل کو کھا رہا ہے
آزاد مجھ کو کر دے' او قید کرنے والے
میں بے زباں ہوں قیدی تو چھوڑ کر دعا لے[29]

برصغیر میں مسلمان کی حکومت کو 1857ء میں ختم کرنے کے بعد فرنگی تاجر تاجور بن گئے غلامی نے اس چمن کی بہار خاک میں ملا دی۔ ملوکیت کو اقبال نے ابلیسی نظام کہا ہے' اور فرنگی استبداد کے خلاف مسلمانوں کو متحدہ کوشش کرنے کی ضرورت سے آگاہ کیا۔

اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام
پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام

آج ہم دیکھتے ہیں کہ بوسنیا' کشمیر اور فلسطین میں اسی ابلیسی نظام کے کارپردازوں نے نہتے مسلمانوں پر قیامت ڈھا رکھی ہے۔ مسلمان انتشار کا شکار ہونے کے باعث اس لرزہ خیز اور اعصاب شکن صورت حال میں کوئی متفقہ لائحہ عمل طے کرنے سے قاصر ہیں۔ اقبال نے فرقہ واریت کا قلع قمع کرنے پر زور دیتے ہوئے مسلمانوں کو خبردار کیا کہ اس وقت عوام کی مشعل فرنگ کے ہاتھ میں ہے اور مسلمانوں کو باہمی جنگ و جدل سے فرصت نہیں۔

بجھ کے بزم ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا' یاں تو اک قرب فراق انگیز ہے

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہوں
گلیم بوذرؓ و دلق اویسؓ و چادر زہراؓ

اقبال نے فرنگی استبداد اور اس کے مکر کی چالوں کا پردہ فاش کیا اور مسلمانوں پہ زور دیا کہ وہ متحد ہو کر ظلم کے خلاف جہاد یا بغاوت کریں۔ سامراجی طاقتوں نے مسلمانوں کو اپنے قبیح ہتھکنڈوں سے انتشار کا شکار کر دیا۔ اقبال اتحاد اور یکجہتی کے علمبردار ہیں' انہوں نے مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں کو مسلمانوں کے لئے تباہ کن قرار دیتے ہوئے کہا۔

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

اگرچہ ہے دلکشا بہت حسن فرنگ کی بہار
طائرک بلند بال دانہ و دام سے گزر

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

وہ آنکھ کہ ہے سرمہ افرنگ سے روشن
پرکار و سخن ساز ہے نم ناک نہیں ہے

برا نہ مان' ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خرابی' خرد کی معموری

اور اس حقیقت پر زور دیا کہ اسلامی اتحاد ہی ہماری بقا اور استحکام کا ضامن ہے۔ یہ اقتضائے وقت بھی ہے اور اسلامی تعلیمات کا ماحصل بھی یہ قوم کے تمام مسائل کا حل بھی ہے اور دشمن کے لئے تباہی کا پیغام بھی۔ اتحاد ہی ہماری تقدیر بدل سکتا ہے۔

تعصب چھوڑ ناداں! دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے برا تو نے

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بخت خفتہ کو بیدار قوموں نے

اس وقت ہم اکیسویں صدی کی دہلیز پر کھڑے ہیں۔ اقبال نے اپنے کلام میں جن دائمی صداقتوں کا ذکر کیا ہے' وہ وحدت اسلامی کی ضامن ہیں۔ ملت اسلامیہ کا فرض ہے کہ وہ اقبال کے افکار کی قدر کرے اور انتشار سے گلو خلاصی حاصل کر کے ملی اتحاد کو نصب العین بنائے۔ عالم

اسلام کے اس عظیم فلسفی کا یہ پیغام ہر مسلمان کے لئے لمحہ فکریہ ہے۔

یہی مقصود فطرت ہے' یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہاں گیری' محبت کی فراوانی
بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی' نہ ایرانی نہ افغانی![30]

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

حواشی

1- محمد احمد خان : اقبال کا سیاسی کارنامہ ' اقبال اکادمی پاکستان ' لاہور طبع اول 1977ء ' صفحہ 855
2- سلیم احمد : اقبال ایک شاعر ' کتاب گھر ' لاہور پہلی بار 1398ھ ' صفحہ 104
3- یوسف حسین خان (ڈاکٹر) : روح اقبال ' آئینہ ادب ' لاہور اشاعت اول 1963ء ' صفحہ 202
4- این میری شمل (پروفیسرڈاکٹر) : شہپر جبریل ' گلوب پبلشرز ' لاہور 1985ء ' صفحہ 119
5- جاوید اقبال (ڈاکٹر جسٹس) : شذرات فکر اقبال ' مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ' مجلس ترقی ادب ' لاہور طبع اول 1983ء ' صفحہ 85
6- طہ حسین (ڈاکٹر) : "اقبال"، مضمون مشمولہ صحیفہ اقبال ' مرتبہ یونس جاوید ' بزم اقبال ' لاہور طبع اول 1986ء ' صفحہ 469
7- عبداللہ (ڈاکٹر سید) : مسائل اقبال ' مغربی پاکستان اردو اکیڈمی ' لاہور اشاعت دوم ' 1987ء ' صفحہ 343
8- محمد ریاض (ڈاکٹر) : افادات اقبال ' مقبول اکیڈمی ' لاہور ' اشاعت اول ' 1983ء ' صفحہ 90
9- رئیس احمد جعفری : اقبال اور سیاست ملی ' اقبال اکادمی ' لاہور ' اشاعت دوم ' 1981ء ' صفحہ 456
10- محمد اقبال (علامہ ڈاکٹر) : کلیات اقبال اردو ' ضرب کلیم ' اقبال اکادمی پاکستان ' لاہور اشاعت اول 1990ء ' صفحہ 37
11- عبدالحمید (ڈاکٹر) : اقبال بحیثیت مفکر پاکستان ' اقبال اکادمی ' پاکستان ' لاہور ' طبع اول 1977ء ' صفحہ 90
12- فتح محمد ملک (پروفیسر) : اقبال --- فکر و عمل ' بزم اقبال ' لاہور ' طبع اول جون 1985ء ' صفحہ 47
13- محمد اقبال (علامہ ڈاکٹر) : کلیات اقبال اردو ' بانگ درا ' اقبال اکادمی پاکستان ' لاہور ' اشاعت اول 1990ء ' صفحہ 171
14- سلیم اختر (ڈاکٹر) : اقبالیات کے نقوش ' اقبال اکادمی پاکستان ' لاہور ' طبع اول ' 1977ء ' صفحہ 210
15- عبدالحکیم (خلیفہ ڈاکٹر) : فکر اقبال ' بزم اقبال ' لاہور ' طبع چہارم ' 1968ء ' صفحہ 758
16- میاں بشیر احمد : اقبال اور اہل پاکستان ' مضمون مشمولہ مقالات یوم اقبال مرتبہ یعقوب توفیق ' اولڈ راوینزایسوسی ایشن " 1967ء ' صفحہ 81

17- علی خامنہ ای سید : "مشرق کا بلند ستارہ -- اقبال" مضمون مشمولہ اقبالیات' لاہور' جلد 27' شمارہ 4' جنوری 1987ء' صفحہ 24

18- اشتیاق حسین قریشی (ڈاکٹر) : برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ' اردو ترجمہ ہلال احمد زبیری' جامعہ کراچی' اشاعت دوم 1983ء' صفحہ 222

19- جمیل جالبی (ڈاکٹر) : تاریخ ادب اردو' جلد اول' مجلس ترقی ادب' لاہور طبع دوم 1984ء' صفحہ 11

20- محمد اکرام شیخ (ڈاکٹر): آب کوثر' فیروز سنز لیمٹڈ' لاہور' طبع پنجم' مارچ 1965ء' صفحہ 27

21- عبیداللہ قدوسی : آزادی کی تحریکیں' ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور' طبع اول 1988ء' صفحہ 20

22- محمد اقبال (علامہ ڈاکٹر) : کلیات اقبال اردو' بانگ درا' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور اشاعت اول 1990ء' صفحہ 221,220

23- جمیل جالبی (ڈاکٹر) : ادب کلچر اور مسائل' رائل بک کمپنی' کراچی' اشاعت اول 1986ء' صفحہ 68

24- جمیل جالبی (ڈاکٹر): ادب کلچر اور مسائل' صفحہ 383

25- محمد علی صدیقی: مضامین' ادارہ عصر نو' کراچی' پہلا ایڈیشن 1991ء' صفحہ 16

26- محمد ہادی حسین : شاعری اور تخیل' مجلس ترقی ادب' لاہور' طبع اول' فروری 1966ء' صفحہ 11

27- وارث میر (پروفیسر) : حریت فکر کے مجاہد' جنگ پبلشرز' لاہور' اشاعت اول' جنوری 1989ء' صفحہ 155

28- شمیم احمد: زاویہ نظر' روبی پبلشرز' جناح روڈ' کوئٹہ' 1987ء' صفحہ 226

29- محمد اقبال (علامہ ڈاکٹر) : کلیات اقبال اردو' بانگ درا' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور' اشاعت اول 1990ء' صفحہ 69

30- محمد اقبال (علامہ ڈاکٹر) : کلیات اردو' بانگ درا' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور' اشاعت اول' 1990ء' صفحہ 300

۹۳

وحدت ملی اور اقبال

محمد شریف چودھری

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

پس منظر

جب کوئی قوم اپنے حقیقی مرکز سے کٹ جاتی ہے یا اپنے اصل نصب العین اور مرجع سے انحراف اختیار کرلیتی ہے تو لازماً اس کا نتیجہ خلفشار اور باہمی افتراق کے سوا کچھ نہیں ہوتا' خواہ اس کے عوامل کچھ بھی ہوں۔ یہی حال ملت اسلامیہ کا ہوا' چنانچہ جب تک مسلمانوں میں توحید کے پاکیزہ منشا کے مطابق وحدت برقرار رہی' ان کی شیرازہ بندی زمانے کے تند و تیز حوادث اور گزند سے محفوظ رہی۔

بیسویں صدی عیسوی اور اس سے قبل کا زمانہ ملت مسلمہ کی زبوں حالی اور زوال کا عرصہ شمار ہوتا ہے۔ اس وقت ترکوں کو اپنی گزشتہ عظمت پر گھمنڈ تھا لیکن ضعف و اضمحلال کے باعث یورپ کے مرد بیمار گردانے جاتے تھے۔ عرب اپنے عرب ہونے پر فخر کرتے' اور عجمیوں کو تحقیر آمیز نگاہوں سے دیکھنے پر مجبور تھے۔ ایرانی اپنی مجد و شرف تاریخ اسلام سے قبل تلاش کرنے میں سرگرداں دکھائی دیتے' اور ساتھ ہی روسیوں اور انگریزوں کی یغماگری کا شکار بھی تھے۔ افغان بھی یورپی استعمار طلب گروہ کے ہتھکنڈوں سے فریب خوردہ تھے اور برصغیر کے مسلمان بھی محض نام کے مسلمان تھے جو استعماری قوتوں کے دست نگر اور غلام بن کر رہ گئے تھے۔ افریقہ (شمالی) کے مسلمان فرانس' برطانیہ اور جرمنی کے استبدادی پنجے میں جکڑے ہوئے تھے۔ گویا اس وقت دنیا بھر کے مسلمانوں میں نفاق و انفکاک کا مہلک مرض پیدا ہو چکا تھا اور ان کی وحدت کا تانا بانا بکھر چکا تھا۔ ہر قوم اپنے آپ کو ملی احساس کی بنیاد پر مشخص کرتی تھی۔ اس کے علاوہ دیگر مختلف النوع عوامل مثلاً سستی' کاہلی' سہل پسندی' تعیش' راحت طلبی' خود خواہی' بے عملی' تقدیر پرستی' ذات برداری اور رنگ و نسل کی بنا پر گروہ بندی' مذہبی تعصب' نظریہ و طنیت کی پیروی' معاشی اور طبقاتی ناہمواری' مال و منال دنیا سے والہانہ محبت' خود فراموشی کے باعث خدا فراموشی' اور سب سے بڑی بات اسلام کے سنہری اصولوں سے روگردانی اور سامراجی اقوام کی کورانہ تقلید کے باعث ذلت و رسوائی ان کا مقدر بن چکی تھی۔ اسی لیے علامہ اقبال نے ملت اسلامیہ کی مندرجہ صدر خامیوں کے پیش نظر ان کو اپنے اردو اور فارسی کلام میں ہدف تنقید ہی نہیں بنایا بلکہ ان کا مداوا بھی پیش کیا ہے' ورنہ ان کی سخن سرائی کا مقصد محض شعرگوئی نہیں' بقول خودش ؎

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ
عشق کارے است کہ بے آہ و فغاں نیز کنند[1]

علامہ اقبال کی نظر میں ملت اسلامیہ کی حیات اجتماعی میں اخوت، یکجہتی، وحدت فکر و نظر اور فعالیت کا فقدان ہے۔ چنانچہ وہ ان امراض کی نشاندہی کہیں رمز و ایماء کے پیرائے میں کہیں تشبیہ و استعارہ میں ڈھال کر ان کے زخموں پر مرہم رکھتے ہیں۔ بلامبالغہ وہ محبت و الفت کے علمبردار ہونے کی مناسبت سے اتفاق و اتحاد کی اہمیت پر زور دیتے ہیں اور مشفقانہ انداز میں مسیحائی کا فریضہ ادا کرتے ہیں —— زیر نظر موضوع "وحدت ملی" ان کے جملہ کلام کا طرۂ امتیاز ہے۔ چنانچہ وہ سابقہ اقوام عالم کی تباہی و بربادی اور المناک انجام کو مدنظر رکھ کر امت مسلمہ سے مخاطب ہیں ؎

عبرتے اے مسلم روشن ضمیر
از مآل امت موسیٰؑ بگیر
داد چوں آں قوم مرکز را ز دست
رشتہ جمعیت ملت شکست

○

دہر سیلی بر بنا گوشش کشید
زندگی خوں گشت و از چشمش چکید[2]

چنانچہ مسلم ممالک میں رجوع الی المرکز اور اتحاد بین المسلمین کی تحریک کے لیے سب سے پہلے جمال الدین افغانیؒ نے کوششیں شروع کیں، اس کے بعد مسلمانوں میں عالمی اتحاد اور یکجہتی کی تحریک کو علامہ اقبال نے آگے بڑھایا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد استعماری طاقتوں کی ریشہ دوانیوں اور صیہونی سازشوں کی بدولت مسلم ممالک میں زبردست خلفشار رونما ہوا۔ سلطنت عثمانی کی وحدت پارہ پارہ ہوئی، شرق اوسط میں کئی ریاستیں معرض وجود میں آئیں اور ساتھ ہی ساتھ بین الاقوامی یہودی لابی اور صیہونی ٹولے نے استعمار کی پشت پناہی شروع کر دی جس کے نتیجے میں دنیائے عرب کے قلب میں، اسرائیلی ریاست کی شکل میں، ایک مستقل ناسور پیدا ہوا۔ علاوہ بریں اسلام دشمن اقوام کے جارحانہ ارادوں اور توسیع پسندانہ عزائم نے عالم اسلام کی سالمیت میں رخنہ اندازی پیدا کر دی۔ دوسری جانب ملت اسلامیہ کا اندرونی خلفشار حالات و اوضاع میں پراگندگی اور باہمی منافرت کو جنم دے رہا تھا اور اس کا واحد حل عاقبت اندیش دانشوروں کی نظر میں وحدت فکر و نظر کے علاوہ مرکز توحید زا سے وابستگی ہی ہو سکتا تھا۔ یہی وہ پس منظر ہے جس کا اظہار انہوں نے ان اشعار کے ذریعے دل کی اتھاہ گہرائیوں سے کیا ہے ؎

کیا سناتا ہے مجھے ترک و عرب کی داستاں
مجھ سے کچھ پنہاں نہیں اسلامیوں کا سوز و ساز
لے گئے تثلیث کے فرزند میراث خلیلؑ

خشت بنیاد کلیسا بن گئی خاک حجاز

حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز[3]

ایک دوسری جگہ اقوام مغرب کی چیرہ دستیوں کو جس دردانگیز اور دلدوز انداز میں پیش کیا ہے' وہ ان کے دکھی دل کی مکمل عکاسی کرتا ہے۔

اے ز کار عصر حاضر بے خبر
چرب دستیہائے یورپ را نگر

زخم ازو' نشتر ازو' سوزن ازو
ما و جوئے خون و امید رفو[4]

فتنہ ہا ایں فتنہ پرداز آورد
لات و عزیٰ در حرم باز آورد

کہنہ دزدے غارت او برملاست
لالہ می نالد کہ داغ من کجاست[5]

اجتماعیت

قرآن کریم کی تعلیمات کا مرکزی نقطہ "توحید" ہے' یعنی اس وسیع و عریض کائنات میں خالق حقیقی کے سوا کوئی ہستی موجود نہیں کہ انسان جس کی فرمانبرداری اور اطاعت میں زندگی گزار سکے۔ اسلام کی رو سے انسان کی تخلیق کا مقصد محض عبادت اور بندگی ہے' لہٰذا وہ روئے زمین کے تمام انسانوں کو اسی ایک عظیم مقصد کے لیے متحد کرنے کا حق رکھتا ہے' اور اس کی بدولت ان کے نظریات' خیالات اور احساسات یکساں ہوں گے تو وہ ایک امت کہلا سکتے ہیں۔ چنانچہ جب تک امت مسلمہ نے کتاب اللہ اور اس کی حکیمانہ تعلیمات کو حرز جاں بنائے رکھا اور اسلام کے عالمگیر قوانین کی پاسداری کا مظاہرہ اپنی عملی زندگی سے کرتے رہے' وہ ایک ہی امت کہلائے۔

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است
این دو قوت اعتبار ملت است[6]

امت مسلم ز آیات خداست
اصلش از ہنگامہ قالوا بلیٰ ست

ما کہ توحید خدا را حجتیم
حافظ رمز کتاب و حکمتیم[7]

قرآنی احکام کی پابندی میں انفرادیت کے ارتقاء کے ساتھ اجتماعیت کا راز بھی مضمر ہے۔ سب سے پہلے عبادت کے لیے اسلام جو معنی و مفہوم متعین کرتا ہے' اس میں انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اور کوئی لمحہ اس سے باہر اور آزاد تصور نہیں ہوتا' چنانچہ ہر جگہ' ہر حال میں احکام الٰہی کے مطابق دنیاوی امور کی انجام دہی عبادت ہی شمار ہوتی ہے۔ بہرکیف' اسلام عبادت کے لیے ایک ہی سمت مقرر کر کے جماعت میں اتحاد اور یگانگت کا جذبہ پیدا کرتا ہے اور ایک خدا کے حضور ایک جیسی دعائیں' ایک جیسا طریق عبادت اپنا کر عملی ہم آہنگی' معاشرتی مساوات اور یکسانیت کو جنم دیتا اور نسل و خون کے امتیازات کو ختم کرتا ہے۔ قرون اولیٰ میں نماز نے مسلمانوں کے قلوب کو باہمی یگانگت کے جذبات سے سرشار کیا۔ ان کی اجتماعی عبادت تالیف قلوب کا موجب بن گئی۔ اقبال نے توحید کو صدف اور نماز کو گرانقدر گوہر قرار دیا ہے اور نماز کو مسلمان کے لیے حج اصغر کا درجہ دیا ہے

لا الہ باشد صدف' گوہر نماز
قلب مسلم را حج اصغر نماز[8]

نماز جسم اور روح' دونوں کا تزکیہ کرتی اور انفرادی شعور بیدار کر کے اجتماعی خودی کو عارفانہ مقام بخشتی ہے۔ یہی وہ عبادت ہے جو معاشرتی برائیوں اور بے حیائیوں کا قلع قمع کر کے فرد سے بڑھ کر معاشرے کی تطہیر کا باعث بنتی ہے۔

در کف مسلم مثال خنجر است
قاتل فحشاء و بغی و منکر است[9]

نماز صرف دلی سکون عطا کرنے کا مثالی ذریعہ ہی نہیں بلکہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو استحکام و استقرار بخشنے کا کامل ترین ذریعہ بھی ہے کیونکہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تمام دھارے اسی سرچشمے سے پھوٹتے ہیں۔ علامہ اقبال نے نماز کی اہمیت کو اپنے اشعار کے ذریعے اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے نزدیک خدا کے سامنے جھکنے والا سر کبھی کسی غیر کے سامنے نہیں جھکتا اور انسانی اقتدار کے سارے لات و منات اس ایک سجدے سے پاش پاش ہو جاتے ہیں۔

بدل کے بھیس پھر آتے ہیں ہر زمانے میں
اگرچہ پیر ہے آدم' جواں ہیں لات و منات
یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات[10]

وہی سجدہ ہے لائق اہتمام

کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام[11]

اسلام ملت اسلامیہ کی عالم گیر تنظیم کی عمارت ایسی بنیاد پر اٹھاتا ہے جو ایک ناقابل تسخیر چٹان کا درجہ رکھتی ہے۔ حج یہی فلسفہ پیش کرتا ہے۔ رنگ و نسل' عربی و عجمی' لسانی امتیازات اور مرز و بوم کے بتوں کو تہس نہس کر کے عالمی برادری کا بے مثال عملی نمونہ پیش کرتا ہے۔ اسلام خوف خدا' محبت' اخوت' مساوات' برابری اور برادری کے علاوہ مرکز سے وابستگی کی جو نعمتیں دنیا کے لیے لایا ہے' بیت اللہ کا سالانہ اجتماع اس کی پوری بہار کا زمانہ ہوتا ہے۔ حج اسلامی ثقافت کو صبغتہ اللہ میں رنگ کر اسلامی وحدت کی تسبیح میں پرو دیتا ہے۔ جہاد' ترک وطن' خویش و اقارب کی فرقت اور ہجرت جیسے مقدس امور کا پاکیزہ درس حج کا اصل فلسفہ ہے۔ اقبال اس نظریے کو یوں بیان کرتے ہیں۔

مومناں را فطرت افروز است حج
ہجرت آموز و وطن سوز است حج
طاعتے سرمایۂ جمعیتے
ربط اوراق کتاب ملتے[12]

بلاشبہ حج مسلمانوں کی سیاسی' تمدنی' معاشی' معاشرتی' اجتماعی اور روحانی زندگی کی بنیادوں کو استوار کرتا ہے۔ ہر سال دنیا کے ہر گوشے سے انسانوں کا کثیر تعداد میں ایک مقصد کی خاطر جمع ہونا اور اس مرکز سے والہانہ عقیدت وابستہ کر کے اس کی حفاظت کو اپنا شعار بنانا اسلام کا اصل مقصد اور مدعا ہے۔ اسی بنیاد پر اقوام غیر کے نظریہ جمعیت کے تقابل میں اقبال نے صراحت کی ہے۔

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم؟[13]

کلام اقبال کے بغور مطالعے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات سے بے پناہ متاثر تھے۔ ان کے فکر انگیز نظریات اور خیال افروز اشعار میں توحید' رسالت' اتحاد' اخوت' حریت اور مساوات وغیرہ کے موضوعات براہ راست قرآن حکیم کی پاکیزہ تعلیمات کا جمیل عکس نظر آتے ہیں۔ بالخصوص توحیدی نظریہ ان کے کلام کا طرۂ امتیاز اور اشعار کی روح رواں ہے۔ ان کا پختہ ایمان تھا کہ انسان توحید ہی کی بدولت اپنی خودی کو مستحکم کر کے منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے اور یہ وہ اکسیر ہے جو انسانوں کو انفرادیت سے اجتماعیت کے صراط مستقیم پر گامزن کر کے قوت' تمکنت' حکومت' جلال و جبروت اور توقیر بخشتی ہے۔ یہ محض ایک تخیلی دنیا کی پیداوار نہیں بلکہ عہد نبوی اور خلافت راشدہ کا سنہری دور اس کی زندہ جاوید مثال ہے۔

موجودہ دور میں اگر ملت اسلامیہ عدم اطمینان' تشتت' پریشانی' افتراق اور پراگندگی کا شکار ہے تو اس کی بین وجہ توحید سے بیگانگی اور اس کے تقاضوں اور مضمرات سے ناآشنائی اور غفلت کا نتیجہ ہے۔ توحید کا بیش قیمت سرمایہ کھو کر بھی اس ملت کو احساس نہیں ۔

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا[14]

ملت اسلامیہ کے اقصائے عالم میں منتشر افراد کی حیات و ممات اگر مرکز ہی کے لیے مختص ہو جائے اور وہ "کعبے" کو اپنے سینوں میں سانس کی طرح محفوظ کرلیں بعینہ جیسے جسم و جان میں من و تو کا تفاوت ہرگز نہیں رہتا تو ایسی صورت میں جسد ملت کا سلسلہ تنفس کی صورت میں منقطع نہ ہونے پائے گا' یہاں تک کہ اس کے وجود کے اثبات پر کسی دلیل و برہان کی بھی ضرورت نہیں ۔

چوں نفس در سینہ او پروریم
جان شیرین است او ما پیکریم

دعوی او را دلیل استیم ما
از براہین خلیلؑ استیم ما[15]

اسی مقدس مرکز سے لگاؤ کی بدولت ملت اسلامیہ کی شہرت اور دبدبہ چار دانگ عالم میں پھیل سکتا ہے اور اسی کے فیضان سے ہمارے حدوث کا رشتہ قدم سے جڑ کر فانی ہونے کے باوجود بقا کا شرف حاصل ہو سکتا ہے۔ آج یہ ملت دنیا کے گوشے گوشے میں موجود ہے لیکن اس مرکز سے کامل وابستگی نہ ہونے کے باعث ایک نہیں ہے۔ دنیا میں جمعیت کو قوموں کی جان تصور کیا جاتا ہے۔ جب تک جمعیت نہ ہو' قومیں معرض وجود میں نہیں آسکتیں۔

در جہاں ما را بلند آوازہ کرد
با حدوث ما قدم شیرازہ کرد

از حساب او یکی بسیاریت
پختہ از بند یکی خودداریت[16]

قوم را ربط و نظام از مرکزے
روزگارش را دوام از مرکزے

تو ز پیوند حریمے زندہ ای
تا طواف او کنی پائندہ ای
در جہاں جان امم جمعیت است

در نگر سر حرم جمعیت است[17]

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی![18]

وحدت کے مضمرات

توحید دین اسلام کی بنیاد اور بھلائیوں اور نیکیوں کی جڑ ہے۔ اس کی روشنی میں ایک ایسا اجتماعی نظام تشکیل پاتا ہے جو عالم گیر وفاق کی اساس ڈالتا ہے۔

ملت از آئین حق گیرد نظام
از نظام محکمے خیزد دوام
قدرت اندر علم او پیداستے
ہم عصا و ہم ید بیضاستے[19]

اس وفاق اور مرکزیت کے سامنے ایک نصب العینی حیات اور آخری منزل ہوتی ہے۔ عالم گیر برادری اور مساوات کا یہ رشتہ ایسا ہے جس میں نسل' خون' دولت' امارت اور وطن کے امتیازات ختم ہو جاتے ہیں اور ایک صالح و پاکیزہ معاشرہ معرض وجود میں آتا ہے جس میں سب انسان بحیثیت تخلیق برابر اور مساوی ہوتے ہیں۔ توحید انسانیت کو بانٹنے اور انسانوں کو انسانوں سے پھاڑنے کے بجائے ان کو باہم جوڑنے' ایک رب العالمین کی بندگی و اطاعت پر جمع کر کے یگانگت کی صف میں کھڑا کرتی ہے۔

علامہ اقبال کا عقیدہ ہے کہ جب ملت بیضا کے قلوب توحیدی جذبات و احساسات سے معمور ہوں تو ان میں یکساں فکر و نظر اور عملی وحدت کے اوصاف پیدا ہوں گے جس کے نتیجہ میں یکدلی' یکجہتی اور اخوت و محبت کا مظاہرہ ہوگا۔ چنانچہ توحید و رسالت کے ذریعے ملت کا جو تصور پیدا ہوا' اس نے عالم گیر اخوت و رافت ہی کو جنم نہیں دیا بلکہ توحید کی بدولت ملت اسلامیہ نے جو جمعیت و قوت کے کرشمے دنیا والوں کو دکھائے' وہ فقید المثال تھے۔ ان کے جلال و جبروت کا فقط تذکرہ سن کر قیصر و کسریٰ لرزہ براندام ہو جاتے تھے۔ جونہی ملت نے اس گرانقدر دولت سے اپنی تن آسانی اور اپنے اسلاف کے کردار و عمل سے بے اعتنائی اور عدم پیروی کی بدولت منہ موڑ لیا' وہ جملہ اوصاف ان کی زندگیوں سے بتدریج کافور ہوتے چلے گئے۔ ان اشعار میں یہی نکتہ بیان ہوا ہے۔

از نیاگاں دفترے اندر بغل
الاماں از گفتہ ہائے بے عمل

آہ قومے دل ز حق پرداختہ
مرد و مرگ خویش را نشناختہ[20]

اپنی اصلیت پہ قائم تھا تو جمعیت بھی تھی
چھوڑ کر گل کو پریشاں کاروان بو ہوا

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے تھی
جب یہ جمعیت گئی، دنیا میں رسوا تو ہوا

پھر کہیں سے اس کو پیدا کر، بڑی دولت ہے یہ
زندگی کیسی جو دل بیگانہ پہلو ہوا[21]

اہل حق را رمز توحید ازبر است
در "آتی الرحمٰن عبداً" مضمر است
تا ز اسرار تو بنماید ترا
امتحانش از عمل باید ترا
دین ازو، حکمت ازو، آئین ازو
زور ازو، قوت ازو، تمکین ازو[22]

وحدت ملی اقبال کا محبوب موضوع ہے۔ اپنی شاعری کے بالکل ابتدائی دور میں بھی انھوں نے توحید ہی کو انسانوں کی وحدت پر استدلال کیا ہے۔ "تصویر درد" میں نسلی و قومی تعصبات سے دلوں کو پاک رکھنے کا مشورہ دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

زباں سے گر کیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل
بنایا ہے بت پندار کو اپنا خدا تو نے
کنویں میں تو نے یوسفؑ کو جو دیکھا بھی تو کیا دیکھا
ارے غافل! جو مطلق تھا مقید کر دیا تو نے[23]

اسی طرح "جواب شکوہ" میں مسلمانوں کو یہ طعنہ دیا گیا ہے کہ جب تمہارا خالق ایک ہے، نبی ایک ہے، کتاب ہدایت ایک ہے، تو پھر تم مسلمان کیوں ایک نہیں ہو۔ تم نے کبھی سوچا کہ تمہاری فرقہ پرستی اور گروہ بندی توحید پرستی کے منافی ہے؟ اگر تم ایک خدا کو حقیقی معنوں میں ماننے والے

ہوتے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ تم بھی ایک ہوتے۔

منفعت ایک ہے اس قوم کی، نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبی، دین بھی، ایمان بھی ایک
حرم پاک بھی، اللہ بھی، قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک!
فرقہ بندی ہے کہیں، اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں؟[24]

"رموز" میں بھی اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ توحید ہماری ذہنیت کی جان ہے۔ ملت اسلامیہ ایک جسد کے مانند ہے اور توحید اس کی روح و رواں۔ یہی رشتہ ہمارے افکار، نظریات اور افعال کا شیرازہ بند ہے۔ اسی کی بدولت سلمان فارسیؓ، بلال حبشیؓ، صہیب رومیؓ اور ابوذر غفاریؓ آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ دنیا بھر کی تمام قومیں حسب و نسب، وطن اور رنگ اور جانے کس کس بات پر فخر کرتی ہیں، لیکن ہمارے لیے ان میں سے کوئی شے باعث افتخار نہیں کیونکہ ہمارے دلوں میں توحید کا انمٹ نقش موجود ہے۔ ہماری ملت کی اساس چونکہ خدا کے یکتا ہونے کے عقیدے پر ہے، اور اسی کی بدولت ہم بھی ایک اکائی ہیں، ہمارے افکار و اعمال، زبان و دل اور احساسات و جذبات بلکہ مختلف قالب میں جان بھی ایک ہے۔

ملت ما را اساس دیگر است
این اساس اندر دل ما مضمر است
حاضریم و دل بغائب بستہ ایم
پس ز بند این و آں وارستہ ایم

تیر خوش پیکان یک کیشیم ما
یک نما، یک بیں، یک اندیشیم ما
مدعائے ما مال ما یکی ست
طرز و انداز خیال ما یکی ست
ما ز نعمتہائے او اخواں شدیم
یک زبان و یک دل و یک جاں شدیم[25]

قوم تو از رنگ و خوں بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است

فارغ از باب و ام و اعمام باش

ہمچو سلمان زادۂ اسلام باش

نیست از روم و عرب پیوند ما
نیست پابند نسب پیوند ما

دل بہ محبوب حجازی بستہ ایم
زیں جہت با یک دگر پیوستہ ایم

ہرکہ پا در بند اقلیم و جد است
بے خبر از لم یلد لم یولد است[26]

اسلام کا مقصد دنیا میں ایسا معاشرہ قائم کرنا ہے جو پاکیزہ زندگی اور وسعت کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہو۔ اسلام معاشرے کے لیے زندگی کی سب سے بڑی کامیابی یہ قرار دیتا ہے کہ انسان صرف اللہ ہی کے لیے جیے اور اسی کی خاطر مرے۔ یہی آفاقی مقصد تھا جو تمام انسانی تنگ نظریوں کو مٹا کر دنیا بھر کے انسانوں کو ایک پر امن عالم گیر معاشرے کی شکل دے سکتا ہے۔ اس قرآنی مقصد کی کامیاب ترین مثال قرون اولیٰ میں ملت اسلامیہ نے دنیا کے سامنے پیش کر دی۔ کتاب اللہ نے زندگی کے اسلامی مقصد اور اس سے پیدا ہونے والی اخوت و اتحاد کی دلربا تصویر ان الفاظ میں کھینچی ہے:

> "اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے اور صرف اسلام پر مرو۔ سب مل کر اللہ کی رسی (دین اسلام) کو مضبوطی سے تھامے رکھو اور ٹکڑے ٹکڑے مت ہو جاؤ اور اللہ کی (اس) مہربانی کو یاد کرو (جبکہ) تم ایک دوسرے کے دشمن تھے مگر اس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی عنایت سے بھائی بھائی بن گئے (ورنہ) تم تو آگ کے گڑھے کے کنارے پہنچ چکے تھے، لیکن اللہ نے تمہیں اس (دشمنی کی آگ) سے بچالیا۔ یوں اللہ اپنی آیتیں (اپنے قوانین) تمہارے سامنے کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم (راہ) ہدایت پاؤ۔" (القرآن)[27]

ان چند پر مغز جملوں میں قوموں کی تقدیر کے تمام راز کھول کر بیان کر دیے گئے ہیں۔ جو معاشرہ قبائلی، علاقائی، صوبائی، ملکی اور نسلی تفریق کی لعنتوں میں گرفتار ہو، اس کے افراد ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو کر خونریزی، جنگ و جدال، دہشت گردی، لوٹ مار اور قتل و غارت کی بھیانک آگ کے الاؤ کے کنارے کھڑے ہوں، وہ معاشرہ کسی دم بھی اس گڑھے کی آتش سوزاں میں گر کر بھسم ہو سکتا ہے۔ اقبال نے اسی مناسبت سے کہا۔

کاید از خوں ریختن اندر طرب

نام او رنگ است و ہم ملک و نسب
آدمیت کشتہ شد چوں گوسفند
پیش پائے این بت ناارجمند[28]

انہوں نے قومیت کے ہر اس تصور کی مخالفت کی جس کی بنیاد رنگ و نسل اور تہذیب و زبان پر تھی۔ ان کا خیال تھا کہ وطن کے سیاسی تصور نے قوموں کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے ہیں اور مصنوعی حد بندیاں قائم کر کے بنی نوع انسان کا شیرازہ منتشر کر دیا ہے۔

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے[29]

اقبال کے خیال میں جس طرح اسلام رنگ و نسل کے امتیازات کے خلاف ہے' اسی طرح وہ مسلمان کے لیے کسی خاص خطہ ارض کا پابند ہو کر رہنا پسند نہیں کرتا۔ اسلام کی نظر میں انسان اور انسانیت کی قدر ہے نہ کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے کی۔ یہ امر کسی حد تک درست ہے کہ انسان جس خاک میں جنم لیتا ہے' اس سے اس کو محبت ہوتی ہے' لیکن یہ محبت اتنی نہیں بڑھنی چاہیے کہ اس جذبے سے مغلوب ہو کر بنی نوع انسان کی حق تلفی کی جائے اور بلند پایہ اخلاقی اقدار کو خاک میں ملا دیا جائے۔ وہ کہتے ہیں ساری زمین اللہ کی ملک ہے اور تمام انسانیت کو خالق نے نفس واحد سے پیدا کیا ہے' لہٰذا تمام انسانیت کے لیے ایک وحدت ہونے کے ناتے کل روئے زمین اس کا مسکن ہے۔

ع ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدائے ماست[30]

اخوت و موانست کا درس ان کے بیشتر اشعار سے عیاں ہے۔ یہی سبق کبھی رمز و ایما کے پیرائے میں کبھی استعارہ و تشبیہ کی صورت میں جھلکتا ہے' اور اسی مناسبت سے وہ امت مسلمہ کے عدم مواخات و بیگانگی کو دیکھ کر کبھی برہم دکھائی دیتے ہیں کبھی مشفقانہ انداز میں ملت اسلامیہ کے اس مہلک درد کی دوا تجویز کرتے ہیں' چنانچہ ان کی یہ دردمندانہ درخواست اردو اور فارسی کلام میں یکساں طور پر نظر آتی ہے۔

یہی مقصود فطرت ہے' یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری' محبت کی فراوانی
بتان رنگ و بو کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی' نہ ایرانی نہ افغانی[31]

خویشتن را ترک و افغاں خواندۂ
وائے بر تو آنچہ بودی، ماندۂ
وارہاں نامیدہ را از نامہا
ساز باخم درگذر از جامہا

صد ملل از ملتی انگیختی
بر حصار خود شبیخوں ریختی
یک شو و توحید را مشہود کن
غائبش را از عمل موجود کن[32]

یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی، وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہوجا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہوجا[33]

قرآن حکیم کا یہ اعلان کہ مومن آپس میں بھائی بھائی ہیں، ایک زندہ حقیقت کا اظہار ہے۔ اسلامی توحید سے پیدا ہونے والی اخوت ایسی صلابت رکھتی تھی جسے اسلامی اصطلاح میں "بنیان مرصوص" یعنی سیسہ پلائی دیوار سے تشبیہ دی ہے۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں کی اجتماعی قوت کو، جس کے سوتے توحید ہی سے پھوٹتے ہیں، دین اسلام کی حفاظت اور اس کی بقاء و دوام کا موجب گردانا ہے۔ بصد حسرت کہتے ہیں ع

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی[34]

تاہم توحید کے فیض سے مایوس بھی نہیں۔

کل مومن اخوۃ اندر دلش
حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیب امتیازات آمدہ
در نہاد او مساوات آمدہ[35]

فکر اقبال کا اصل محور یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے آئین، قوانین، نظم و ضبط اور قواعد زیست و حیات کا تانا بانا قرآنی تعلیمات سے بنا ہوا ہو۔ مسلم افراد کی زندگی ان آوفاقی اور عالم گیر مگر اٹل دساتیر کے بندھن میں بندھ جائے تو سرفرازی اور سربلندی بلکہ سروری ان کا مقدر بن جائے گی جیسا کہ قرآن میں وارد ہے "انتم الا علون ان کنتم مومنین" یعنی اگر وہ اپنی بقا اور ثبات کے خواہاں ہیں تو ان کو خدائی احکام اپنا کر (کامل) مومن ہونے کا ثبوت پیش کرنا چاہیے تاکہ اس

ملت کی قوت و شوکت دنیا میں متحقق ہو سکے اور اس کے زیر اثر "خیر امت" ہونے کی مصداق بن سکے۔

توحید ایک ایسی ایٹمی طاقت ہے جو افراد کو وحدت کا مقام عطا کر کے ایک ناقابل تسخیر قوت بنا دیتی ہے' چنانچہ چشم فلک نے اس کا مشاہدہ میدان بدر میں کیا ہے۔ یہ توحید ہی کا فیضان ہے کہ فرد اس کی تاثیر سے لاہوتی اور ملت جبروتی بن جاتی ہے اور قلت' کثرت پر غلبہ پا کر وحدت کی جلوہ نمائی کا ثبوت پیش کرتی ہے۔

فرد از توحید لاہوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود

بے تجلی نیست آدم را ثبات
جلوۂ ما فرد و ملت را حیات

یک نگاہی را بچشم کم مبیں
از تجلی ہائے توحید است ایں
ملتے چوں می شود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست[36]

شاعر مشرق کو بلاد اسلامی کی گزشتہ شوکت گم گشتہ اور موجودہ دور میں عالم اسلام کی زبوں حالی کا شدید احساس تھا لیکن موخر الذکر ناگفتہ بہ حالت اور تاریخ اسلام کی حالیہ تاریک فضاؤں میں بھی انہیں امت مسلمہ کے پرشکوہ جاہ و جلال اور تمکنت کی چنگاریاں چمکتی نظر آتی تھیں۔ اقبال' غفلت شعار مسلمان سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو
قطرہ ہے' لیکن مثال بحر بے پایاں بھی ہے
کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہے[37]

اقبال نے اپنے فکر انگیز کلام کے ذریعے نہ صرف برصغیر کے مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگایا بلکہ دنیا بھر کے مسلمانوں میں باہمی اتحاد اور اخوت کا احساس اور ذہنی شعور پیدا کر دیا جو ملت اسلامیہ کے فکری ارتقاء اور تاریخ شناسی میں ایک روشن مینار کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ مسلمانوں کی قومیت کو کسی جغرافیائی' علاقائی اور نسلی امتیاز کا پابند تصور نہیں کرتے بلکہ مقتضائے احکام الٰہی دنیا بھر کے تمام مسلمانوں کو عقائد و نظریات اور ذہنی و فکری اعتبار سے ایک واحد قوم بنانے کے متمنی ہیں۔ اسی عقیدے کی بنا پر وہ روئے زمین کے کسی خاص خطے کو مسلم کا مقام قرار نہیں دیتے کیونکہ ان کی نظر میں مسلمان ایک آفاقی مخلوق ہے جس کا منصب خلافت ارضی ہے اور

اس منصب جلیلہ کا حصول ان کی کثرت میں وحدت کی جلوہ گری پر موقوف ہے۔

نہ چینی و عربی وہ، نہ رومی و شامی
سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی

خاکی ہے مگر اس کے انداز ہیں افلاکی
رومی ہے، نہ شامی ہے، کاشی نہ سمرقندی![38]

ہے اگر قومیت اسلام پابند مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی نہ فارس ہے نہ شام
آہ، یثرب! دیس ہے مسلم کا تو، ماویٰ ہے تو
نقطہ جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہے تو[39]

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر

تاخلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لاکہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر[40]

علامہ اقبال دین حقہ، حرم (مرکز اسلام) اور کتاب ہدایت کی حفاظت اور استقرار اور اس کی تعلیمات پر کاربند رہنے کے متمنی رہے۔ ان کی خواہش تھی کہ دریائے نیل سے لے کر کاشغر کی دور دراز سرحدوں تک مسلمان ایک ہی ملت بن جائیں اور ساری دنیا میں اسلام کا جھنڈا لہرائیں تاکہ عظمت رفتہ دوبارہ عود کر آئے۔ اسی لیے وہ

ع معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز[41]

کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔ وہ ملت اسلامیہ کو سرگرم عمل اور جذبہ اتحاد سے سرشار دیکھ کر متاع گم گشتہ کی بازیابی کی تمنا کرتے ہیں۔ اندیشہ ہائے دور دراز کے ذریعے حالات کے مد و جزر اور حوادث روزگار کے تلاطم خیز سمندر سے در آویزی کا درس دیتے نظر آتے ہیں۔

چو موج مست خودی باش و سر بطوفاں کش
ترا کہ گفت کہ بنشیں و پا بداماں کش[42]

ان کے نزدیک مسلمان آج بھی ذات برادری اور نسل و رنگ کی پابندیاں توڑ کر خود کو ایک واحد امت کے طور پر متحد و منظم کرلیں تو وہ اس عظیم مقصد میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔

اے امین حکمت ام الکتاب وحدت گم گشتہ خود بازیاب[43]

چونکہ توحید کا سرچشمہ لم یزل ذات سے وابستہ ہے، اس لیے جو قوم اس ابدی سرچشمے سے فیض

یاب ہو' اس کے دوام اور غالب رہنے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ اس دلیل کو اقبال نے "شکوہ" میں کس قدر لطیف پیرایہ میں بیان کیا ہے ؂

ہم تو جیتے ہیں کہ دنیا میں ترا نام رہے
کہیں ممکن کہ ساقی نہ رہے' جام رہے [44]

اسلام ایک ابدی حقیقت کا نام ہے جو انسان کی تخلیق اور اس کی بقا سے دوامی رشتہ رکھتی ہے۔ ملت اسلامیہ "خیرامت" کے لقب سے نوازی گئی مگر اس کے ساتھ ہی جن جانکاہ مصائب و بلیات اور کڑی آزمائشوں سے اسے گزرنا پڑا' اس کے مقابلہ میں دنیا کی کسی قوم کو ان مشکلات و مصائب سے دوچار نہیں ہونا پڑا ؂

جن کے رتبے ہیں بلند ان کو سوا مشکل ہے

ہلاکو خان نے بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجائی اور مسلمانوں کے خون کی ندیاں بہائیں۔ تباہی و بربادی کا جو منظر پیش کیا اسے دیکھ کر کوئی مبصر یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ اب اسلام زندہ رہے گا یا مسلمان بہ حیثیت قوم باقی رہیں گے' لیکن زمانے نے دیکھا کہ مسلمان اس آزمائش سے بھی گزر گئے۔ فاتح قوم اسلام کی حقانیت و صداقت سے خود مفتوح ہوگئی ؂

ہے عیاں یورش تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے [45]

اس کے مقابل رومی' ساسانی' یونانی اور مصری قوموں اور تہذیبوں کا حال دیکھو! ایک زمانے میں ان کا طوطی بولتا تھا۔ انہوں نے بام عروج پر پہنچ کر عظیم کارنامے انجام دیے' لیکن آزمائش کا وقت پڑنے پر وہ دائمی موت کی دستبرد سے نہ بچ سکیں اور اب صرف عبرت کے کھنڈرات باقی ہیں۔ رومیوں کی گرم بازاری اور جہاں گیری نیست و نابود ہوگئی' ساسانیوں کا قصر اقتدار منہدم ہوگیا' خم خانہ یونان کی رونق باقی نہ رہی اور مصری تہذیب کی ہڈیاں تہ اہرام دب کر خاک ہوگئیں۔ لیکن ملت اسلامیہ سینکڑوں امتحانوں اور کڑی آزمائشوں کی بھٹی سے گزرنے کے باوجود زندہ ہے اور تاقیامت زندہ رہے گی ؂

رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری و جہانداری نماند
شیشہ ساسانیاں در خوں نشست
رونق خم خانہ یوناں شکست

در جہاں بانگ اذاں بودست و ہست
ملت اسلامیاں بودست و ہست [46]

مٹ نہیں سکتا کبھی مرد مسلماں' کہ ہے

اس کی اذانوں سے فاش سر کلیمؑ و خلیلؑ

مرد سپاہی ہے وہ' اس کی زرہ لا الٰہ
سایۂ شمشیر میں اس کی پنہ لا الٰہ[47]

قومی اتحاد و یکجہتی کے لیے وحدت فکر و عمل کے علاوہ ہر قوم کے لیے ناگزیر ہے کہ مادی رنگ میں بھی کسی ایک مقام سے وابستہ ہو تاکہ اس کی جمعیت قائم رہے اور اس کا شیرازہ بکھرنے نہ پائے۔ روحانی طور پر ملت اسلامیہ کے اتحاد کا راز توحید و رسالت سے مربوط ہے' مادی صورت میں کعبۃ اللہ ملت کا مرکز محسوس ہے۔

ہمچناں آئین میلاد امم
زندگی بر مرکزے آید بہم
حلقہ را مرکز چو جاں در پیکر است
خط او در نقطۂ او مضمر است
قوم را ربط و نظام از مرکزے
روزگارش را دوام از مرکزے
راز دار و راز ما بیت الحرم
سوز ما ہم ساز ما بیت الحرم[48]

یہ اتحاد دو وجوہ سے ناگزیر تھا۔ ایک وجہ یہ تھی کہ باہمی یکدلی اور موانست کے بغیر اسلامی ممالک مغربی سامراج سے نجات حاصل نہیں کرسکتے تھے۔ اقبال اس سے بخوبی واقف تھے کہ سامراجی قوتوں کا اصول "لڑاؤ اور حکومت کرو" ہے لہٰذا اس کا جواب اسی صورت میں دیا جاسکتا ہے جبکہ عالم اسلام میں مذکورہ اوصاف بدرجہ اتم موجود ہوں اور عظیم قومی مسئلوں اور اہم منصوبوں میں ہر شخص ملت کا ساتھ دے اور اختلاف و افتراق کی صدا کہیں سے بلند نہ ہو کیونکہ کمزور اور محکوم قوموں کے اختلافات ان کے لیے نہایت تباہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ اسی لیے اقبال نے کہا۔

اے کہ از اسرار دیں بیگانہ
با یک آئیں ساز اگر فرزانہ
من شنیدستم ز نباض حیات
اختلاف تست مقراض حیات[49]

ان کی نظر میں وحدت اقوام کی پختگی کا راز ان کی نصب العینی یکجہتی میں مضمر ہے' نیز اس کی حفاظت ہی ان کی بقا کی ضامن ہے۔

کثرت ہم مدعا وحدت شود
پختہ چوں وحدت شود' ملت شود
زندہ ہر کثرت ز بند وحدت است

وحدت مسلم ز دین فطرت است

قوم را سرمایۂ قوت ازو
حفظ سر وحدت ملت ازو[50]

اسلامی ریاست کے ایوان کا سنگ بنیاد اور اس کی عمارت عمومی اکائیوں پر مبنی ہے لیکن یہ وہ عمومیت نہیں جو آجکل کے سرمایہ دار ملکوں میں مقبول ہے' جہاں انسانیت مختلف اقوام اور طبقوں میں منقسم ہے' جس کی آزادی اور مساوات کی اصطلاحیں اپنے اندر تمامتر غلامی اور طبقاتی درجہ چھپائے رکھتی ہے۔ اسلامی عمومیت کا مقصد یہ تھا کہ حیات اجتماعی کے مفاد کے لیے ایسے سیاسی نظام کو رائج کیا جائے جس میں انسان انسانوں پر کسی طبقہ یا شخص اقتدار کی خاطر حکومت نہ کر سکیں بلکہ اس نظام میں مساوات اور آزادی ایک عملی قدر کی حیثیت حاصل کر لیں۔ اس قدر کو حاصل کرنے کے لیے اسلامی نظام (سیاسی یا معاشی حیثیت میں) سارا اقتدار اور ملکیت خدائے واحد ہی کی ہے۔ خلافت کا کام یہ ہے کہ وہ ان روحانی اور معاشرتی اقدار کو قائم رکھے جن کی تعلیم کا سرچشمہ قرآن مجید ہے۔ ریاست میں خلیفہ کی قدر و منزلت حاکم یا مقتدر کی نہیں بلکہ وہ آئین الہی کا نگران اعلیٰ اور قوم کا خدمت گزار ہے۔ "سید القوم خادمھم" کے مصداق اس کی معاشرتی قدر ایک معمولی فرد کے برابر ہے جسے اگر وہ آئین الہی کی نگرانی نہ کر سکتا ہو تو قوم اس منصب سے علیحدہ کر سکتی ہے۔ خلافت کا کام توحید (لا الہ الا اللہ) اور رسالت (محمدؐ الرسول اللہ) کے تصورات کی عملی قدر کو زندگی کی رگ و پے میں جاری کرنا ہے۔

خلافت بر مقام ما گواہی است
حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ
خلافت حفظ ناموس الہی است[51]

اسلام میں عدلیہ اور انتظامیہ' دونوں کو الگ الگ رکھا گیا ہے۔ خلیفہ بھی اگر کسی جرم کا مرتکب ہو تو قاضی وقت اسے عدالت میں بلا کر سزا دے سکتا ہے۔ اسلام کا یہی معاشرتی اور سیاسی نظام تھا جس نے دور اول کے مسلمانوں کو ایک ہی درجہ اور ایک ہی حیثیت دی اور جس میں انفرادی آزادی اجتماعی نصب العین کے لیے جدوجہد کرتی تھی۔ ایک عالم گیر انسانی برادری کے لیے خلافت کی مرکزیت ضروری ہے تاکہ انسانیت پھر قوم و وطن اور عربی و عجمی کے تخیلات کی دلدل میں پھنس کر طبقات میں نہ بٹ جائے اور اس کی شیرازہ بندی کا مضبوط قلعہ منہدم نہ ہونے پائے جیسا کہ علامہ نے اشارہ کیا ہے۔

عرب کے سوز میں ساز عجم ہے
حرم کا راز توحید امم ہے[52]

فی زمانہ جبکہ عیسائیت اسلام پر چرکے لگا رہی ہے' طاغوتی اور صیہونی طاقتوں کی یلغار سے اسلام کو

خطرہ درپیش ہے' نیز ہمسایہ ممالک کے ناپاک عزائم کا خدشہ' کشمیر' فلسطین' بوسنیا' چیچنیا ایسے مسلم ممالک یہودیت اور نصرانیت کی ریشہ دوانیوں کا شکار ہیں' ناگزیر ہے کہ ہم حرم پاک کی مرکزی حیثیت کو زندہ رکھیں۔ تیسری اسلامی دنیا کا قیام' استحکام دین حقہ اور خانہ خدا کی حفاظت وقت کا اہم تقاضا ہے۔ اگر یہ نکتہ جس پر اقبال نے عمر بھر زور دیا ہے' ہم نے فراموش کر دیا تو اندیشہ ہے اسلامی ممالک کا آپس میں وہی حال نہ ہو جو انگلستان' فرانس اور جرمن کا حال انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول میں رہا ہے۔ ہمسایہ اور ہم مذہب ہونے کے باوجود اسلامی ممالک میں جو رقابت اور باہمی خلفشار رونما ہو رہا ہے' وہ اسلام کے نام لیواؤں اور دین حقہ کے علم بردار ممالک کی طاقت اور یکجہتی کو دھچکا لگا رہا ہے۔ تاہم یہ امر باعث مسرت ہے کہ بیشتر اسلامی ممالک میں جمال الدین افغانی اور علامہ اقبال کے افکار و نظریات کو عملی جامہ پہنانے کی کوششیں ہو رہی ہیں اور اسلامی ممالک کی سربراہی کانفرنسیں اور باہمی افہام و تفہیم سے درپیش مسائل کا حل اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ وقت کا اہم ترین تقاضا یہ ہے کہ بیت اللہ کو مرکز قرار دے کر عالم اسلامی میں جذبہ اخوت اور صحیح نصب العین کا تعین کر کے انقلابی تحریک چلائی جائے۔ ایسا نہ ہوا تو اسلامی ممالک ماسکو اور واشنگٹن کے مابین بٹ کر اپنی رہی سہی حیثیت اور وقار کھو بیٹھیں گے اور ان ہر دو منکرین اسلام کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا۔ ایک سہانا خواب علامہ اقبال نے بھی دیکھا تھا——— پاکستان کا ——— جو تائید الٰہی سے 14 اگست 1947ء کو ایک روشن حقیقت بنا' اور اس کے ساتھ ہی عالم اسلام کے مذکورہ اتحاد اور مرکزیت کا خواب بھی تھا۔ پہلے خواب یعنی پاکستان کو اپنا قائد مل گیا' اب دوسرے خواب کی تعبیر کے لیے روح اسلام اپنے قائد کی راہ دیکھ رہی ہے۔ جو شخص اس خواب کو سچا کر دکھائے گا' وہ عہد حاضر کی اسلامی تاریخ کا عظیم انسان تصور ہو گا' چنانچہ ملت اسلامی کو اس دانائے راز کا شدت سے انتظار ہے' جو اسلام کی زمام امور اپنے ہاتھ میں لے۔

عمر ہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات
تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں [53]

قرون اولیٰ میں امت مسلمہ کے مثالی اور بے نظیر کار ہائے نمایاں سے تاریخ عالم کے اوراق مزین ہیں۔ موجودہ دور انحطاط کے مسلمان بھی احساس ذمہ داری سے کام لیں تو کچھ بعید نہیں کہ وہ جذبہ ایمانی کے بل بوتے پر اپنی گم گشتہ متاع دوبارہ حاصل کر لیں' چنانچہ اقبال اس بات سے بہت پر امید بھی ہیں۔

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی [54]

اور اسی نظریے کی بنا پر انہوں نے متعدد مقامات پر دنیا بھر کے مسلمانوں کو ان کے منصب اصلی سے آگاہ کیا۔

مسلم خوابیدہ اٹھ' ہنگامہ آرا تو بھی ہو

وہ چمک اٹھا افق، گرم تقاضا تو بھی ہو[55]

کچھ عجب نہیں جس سرزمین نے اقبالؒ اور قائداعظمؒ ایسے دردمندان اسلام پیدا کیے، عالم اسلام کا یہ نیا قائد بھی اسی خاک پاک سے پیدا ہو کہ خود نظریہ پاکستان کا منطقی تقاضا بھی یہی ہے!

✢ ✢ ✢

حواشی

-1 زبور عجم ص 71 شیخ غلام علی ایڈیشن لاہور
-2 رموز بیخودی ص 136" " "
-3 بانگ درا ص 264" " "
-4 پس چہ باید کرد ص 47،46" " "
-5 مثنوی مسافر ص 84" " "
-6 مثنوی مسافر ص 83" " "
-7 رموز بیخودی ص 119" " "
-8 اسرار خودی ص 43" " "
-9 اسرار خودی ص 43" " "
-10 ضرب کلیم ص 37" " "
-11 بال جبریل ص 128" " "
-12 اسرار خودی ص 43" " "
-13 ضرب کلیم ص 57-58" " "
-14 بانگ درا، ص 187" " "
-15 رموز بیخودی ص 135" " "
-16 رموز بیخودی ص 135" " "
-17 رموز بیخودی ص 135" " "
-18 بانگ درا ص 248" " "
-19 رموز بیخودی ص 126" " "
-20 پس چہ باید کرد ص 16" " "
-21 بانگ درا ص 190" " "
-22 رموز بیخودی ص 91" " "
-23 بانگ درا ص 73" " "
-24 بانگ درا ص 202" " "
-25 رموز بیخودی ص 93" " "
-26 رموز بیخودی ص 162-163" " "
-27 قرآن کریم: آل عمران: 101-102
-28 رموز بیخودی ص 140 شیخ غلام علی ایڈیشن، لاہور۔

29- بانگ درا ص 160" " "
30- پیام مشرق ص 129" " "
31- بانگ درا ص 270" " "
32- رموز بیخودی ص 157" " "
33- بانگ درا ص 273" " "
34- ضرب کلیم ص 25" " "
35- رموز بیخودی ص 104" " "
36- جاوید نامہ ص 192-193" " "
37- بانگ درا ص 193" " "
38- بال جبریل ص 66'71" " "
39- بانگ درا ص 147" " "
40- بانگ درا ص 265" " "
41- زبور عجم ص 83" " "
42- زبور عجم ص 72" " "
43- اسرار خودی ص 69" " "
44- بانگ درا ص 167" " "
45- بانگ درا ص 206" " "
46- رموز بیخودی ص 120" " "
47- بال جبریل ص 96'97" " "
48- رموز بیخودی ص 135" " "
49- رموز بیخودی ص 125" " "
50- رموز بیخودی ص 102" " "
51- ارمغان حجاز (فارسی) ص 90" " "
52- بال جبریل ص 82" " "
53- زبور عجم ص 73" " "
54- بانگ درا ص 11" " "
55- بانگ درا ص 211" " "

Serious and Academic

New English-language bi-monthly publication

MUSLIM & ARAB PERSPECTIVES

ISSN 0971-4367

Read in the the first issue:

- S. Ameenul Hasan Rizvi, Some errors in Abdullah Yusuf Ali's English translation of the Holy Qu'ran
- William R. Roff, Leavetakings: The separation stage of the Meccan pilgrimage
- Edward P Djerejian, The US, Islam and the Middle East
- Zafarul-Islam Khan, A Primary source of Islamic history
- Shah-i Hamadan Institute of Islamic Studies, Srinagar
- Recent publications
- Other regular topics

Next issue: **Focus on Palestine**: a mini-encyclopaedia and a living document on the Palestinian Question

Edited by the well-known scholar and writer,
Dr Zafarul-Islam Khan

Yearly subscription:
Individuals Rs 150; institutions Rs 300
(Foreign by airmail: individuals US$15 / £ Stg 10; institutions US$30 / £ Stg 20)

The Institue of Islamic and Arabic Studies
P.O. Box 9701, 84 Abul Fazal Enclave,
New Delhi 110 025 India
Tel./fax (009111) 6835825

Send M.O. / stamps / coupons etc. worth Rs 15 / US$ 1.5 for a specimen copy

رشید احمد صدیقی کی تنقید اقبال

ڈاکٹر منور حسین

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

رشید احمد صدیقی کے نظام نقد میں جن شاعروں کو بطور خاص پایہ اعتبار حاصل ہے' ان میں غالب' حالی' اکبر اور اقبال خصوصی امتیاز کے حامل ہیں۔ اکبر اور اقبال خصوصی امتیاز کے حامل ہیں[1] ۔ یہ عناصر اربعہ ان کے نزدیک اردو شاعری کے محافظ' پاسبان اور آبرو ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"میرا خیال ہے کہ غالب' حالی' اکبر اور اقبال نے اردو شعر و ادب کے حسب و نسب اور معیار و موقف کو پورے طور پر مستحکم نہ کر دیا ہوتا تو اس دور رسوائی و شکست و ریخت میں جب پچھلی تمام قدریں ٹھکرائی جا رہی ہیں' شعر و ادب سے ہر روز نئے تجربے اور تحریکیں اردو شاعری کو معلوم نہیں کس ناگفتنی تک پہنچا دیتیں"[2]۔

رشید احمد صدیقی کی تحریروں کے مطالعے سے اس امر کا اندازہ با آسانی لگایا جا سکتا ہے کہ جدید شعراء میں اقبال نے انہیں سب سے زیادہ متاثر کیا ہے۔ جدید اردو شاعری کا جہاں بھی ذکر آئے گا' خواہ وہ فنی نزاکت کا مسئلہ ہو یا فکری اور موضوعی عظمت کا معاملہ' ہر جگہ کسی نہ کسی عنوان سے اقبال انہیں ضرور یاد آتے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

"غالب اور اقبال' دونوں مشیت کی اصلاح کے در پے تھے یا اس سے بغاوت کرتے تھے"[3]۔

واضح رہے کہ رشید صاحب کے نزدیک شاعری کی عظمت کا ایک پیمانہ خدا سے گستاخی اور عورت سے احتیاط بھی ہے۔

"اقبال اور حالی کے کلام کا سنجیدگی اور احترام سے مطالعہ کئے بغیر ملت اور ملت کے بخشے ہوئے فضائل کا ادراک و احساس آسان نہیں ہے۔ یہ فیضان ہے عشق رسولؐ کا جس نے ان شعراء کے کلام کو گراں مایہ اور لازوال بنا دیا ہے"[4]۔

"اکبر اور اقبال نے اپنی اپنی شاعری میں جن خاص الفاظ کو جن معنوں میں استعمال کر دیا ہے' کوئی دوسرا ان کو اس طرح استعمال نہیں کر سکا' اور کوئی ایسا کرتا بھی ہے تو صاف ظاہر ہونے لگتا ہے کہ وہ نقال اور بے بضاعت ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دونوں کی شاعری اور شخصیت کی جڑیں ان مصلحات کی

آب و گل میں پیوست ہیں"[5]۔

"ہر بڑی تہذیب کے کھنڈر پر کوئی نہ کوئی حالی یا اقبال ضرور نمودار ہوتا ہے۔
اگر نہ ہو تو اس تہذیب پر فاتحہ پڑھ لینے کے سوا چارہ نہیں"[6]۔

رشید صاحب اپنی اکثر تحریروں میں ایک سے زائد ادیبوں میں مماثلتیں بھی تلاش کرتے ہیں اور ان کے امتیازات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ انہوں نے اپنے متعدد مضامین میں اقبال کا موازنہ بھی دوسرے شعراء سے کیا ہے۔ مثال کے طور پر "اکبر پر ایک نظر" میں فرماتے ہیں:

"اکبر جو بات ہریجن الفاظ' ہریجن انداز اور ہریجن ماحول میں آج سے پہلے کہہ گئے' اقبال نے وہی باتیں حکیمانہ انداز' شاعرانہ حسن اور شاہانہ جلال سے پچیس تیس سال بعد کہیں"[7]۔

الفاظ' انداز اور ماحول کے لئے لفظ "ہریجن" کے استعمال و انتخاب سے قطع نظر فکر و موضوع کی مماثلت کو ذہن میں رکھئے اور یہ دیکھئے کہ اسی مضمون میں دونوں شاعروں کے مقصد و منہاج میں اختلاف کو کس طرح واضح کرتے ہیں:

"غالب اور اقبال' دونوں مشیت کی اصلاح کے درپے تھے یا اس سے بغاوت کرتے تھے۔ اکبر ہماری آپ کی اصلاح کے درپے تھے اور سوسائٹی سے برسرپیکار تھے"[8]

کوئی بھی صاحب نظر سرسری مطالعے میں اسے نکتے کی بات تو تصور کر سکتا ہے مگر درحقیقت مذکورہ بالا بیان اور اقبال سے متعلق دیگر بیانات میں جو تضاد ہے' اس کا ذکر محتاج تفصیل نہیں ہے' البتہ موضوع کا تقاضا اور موقع و محل کی رعایت کا مقتضایہ ہے کہ اسے ایک وقتی جذبہ ہمدردی کے تحت دیئے گئے فیصلے سے زیادہ اور کچھ نہ سمجھا جائے۔

غزل گوئی اور کسی اعلی و برتر نصب العین کی تبلیغ دو متضاد عمل معلوم ہوتے ہیں۔ رشید صاحب نے اقبال کی عظمت اس میں تلاش کی ہے کہ وہ کس طرح ان دو متضاد رویوں کو باہم دگر مربوط کر دیتے ہیں جس سے گویا ایک طرف اس مقصد کو ایک حسین طرز اظہار میسر آ جائے اور دوسری طرف شاعری کی ایک صنف اپنی مریضانہ ذہنیت کے حصار سے باہر آ جائے۔ لکھتے ہیں:

"اقبال نے اپنی غزلوں میں ہم کو یہ محسوس کرایا کہ عشق و محبت دل ہی کا ماجرا نہیں بلکہ ذہن کا بھی ہے۔ نئی غزل گوئی کا یہی سنگ بنیاد ہے۔ غالب کے یہاں بھی دل و ذہن کا یہ ماجرا ملتا ہے' لیکن انہیں یہ سہولت حاصل تھی کہ انہوں نے اپنے آپ کو کسی مخصوص مقصد یا نقطہ نظر کا پابند نہیں رکھا تھا۔ وہ جو چاہتے تھے' کہہ سکتے تھے۔ اقبال اپنے سامنے ایک مقصد رکھتے تھے جس سے وہ ہم کو آشنا کرانا چاہتے تھے۔ یہ مقصد تھا اسلامی عقائد کی برتری اور اسلامی اعمال کی برگزیدگی کا۔ اپنی شاعری میں اقبال نے انہی دو پر سب سے زیادہ زور دیا ہے"[9]۔

اپنے ایک خطبے میں وہ اقبال کا غالب سے یوں موازنہ کرتے ہیں:

"جہاں تک مسائل علمیہ و فکریہ کو شعر میں ڈھال کر دلنشیں اور فکر انگیز بنانے کا تعلق ہے، غالب کی زبان سے اقبال کی زبان زیادہ متوازن اور شگفتہ ہے"[10]

رشید صاحب نے کسی شاعر سے موازنے میں جہاں اقبال کے امتیازات کا ذکر کیا ہے، وہیں مجموعی حیثیت سے تمام شعراء کے مقابلے میں ان کی انفرادیت، خصوصیت اور عظمت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اس کا سب سے پہلا نکتہ یہ ہے کہ رشید صاحب اردو شاعری کی پوری تاریخ میں اقبال کو سب سے زیادہ صاحب علم و دانش انسان سمجھتے ہیں۔ اور علم کی فضیلت تو ہر میدان میں تسلیم شدہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اقبال سے پہلے کوئی شاعر ایسا نہیں گزرا جس نے قوموں کی تقدیر اور انسانیت کے تقاضوں کا اتنا گہرا مطالعہ کیا ہو جتنا اقبال نے۔ وہ ہمارے تمام شعراء سے زیادہ لکھے پڑھے شاعر تھے۔ ان کا مطالعہ بڑا وسیع تھا۔ علوم و فنون ہی کا نہیں، یزداں، انسان اور شیطان سبھی کا۔ ان کی نظر میں وہ تمام تیکلے اور تحریکیں تھیں جن سے زندگی دوچار تھی، اور انسانیت معرض خطر میں۔ ایسے وقت میں یا تو پیغمبر پیدا ہوتے ہیں یا شاعر"[11]

اس اقتباس کا ایک قابل غور پہلو یہ بھی ہے کہ رشید صاحب پیغمبر کی طرح گویا شاعر کی بعثت کے بھی قائل ہیں۔ جس طرح پیغمبری میں قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا، اسی طرح شاعری بھی کسب و اکتساب سے الگ ماورائی اور الہامی ملکہ ہے، بالخصوص عظیم شاعری جس کی مذہبی یا ماورائی بنیاد کی طرف رشید صاحب یوں اشارہ کرتے ہیں:

"مذہب کا حقیقی تصور حیات و کائنات کا بڑا تصور ہے، اور ہر بڑی شاعری کا سوتا کسی نہ کسی عظیم تصور حیات کائنات سے پھوٹتا ہے۔ یہ عظیم تصور اسلامی بھی ہو سکتا ہے، عیسوی بھی اور ہندو بھی _____ بڑی شاعری کا ماخذ بیشتر مذہبی یا ماورائی رہا ہے"[12]

اپنے اسی مضمون میں وہ شاعری کے سلسلہ بعثت کا اظہار بھی مختلف پیراہوں میں کرتے ہیں:

"مجھے اکثر یہ محسوس ہوا ہے کہ بیسویں صدی میں شاعری نے مشرق کی پیغمبری اقبال اور ٹیگور کو تفویض کی، اور مشرق کا شاید ہی کوئی ایسا شاعر ہو جس نے اس کا حق اس خلوص اور خوبصورتی سے ادا کیا ہو جتنا ان دونوں نے میرا خیال ہے کہ جہاں تک اردو شاعری کا تعلق ہے، کم سے کم اس صدی کے بقیہ نصف میں شاید اقبال سے بڑا شاعر پیدا نہ ہو گا"[13]

اقبال کے فنی ریاض کے حوالے سے رشید صاحب اپنے اسی خیال کا اعادہ ان لفظوں میں

بھی کرتے ہیں:

"اقبال کی شاعری اور ان کے افکار کے سمت و رفتار کے مطالعے سے ان اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے فن کے رموز' زبان کی اہمیت اور شاعری میں فکر جذبے اور تخیل کے مقامات پہچاننے میں کتنا ریاض کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے شاعری نے اقبال کو اقبال بنانے میں اپنی ساری آزمائشیں ختم کر دی ہوں' اور اس کے بعد ان پر اپنی ساری نعمتیں بھی تمام کر دی ہوں جیسے اردو شاعری کا دین اقبال پر مکمل ہو گیا ہو"[14]

اردو زبان کی شاعری سے الگ' پوری دنیا کی شاعری میں مسلمانوں کا جو حصہ ہے' ان سب کے مقابلے میں اقبال کے وجوہ امتیاز کا ذکر ایک خطبے میں یوں ملتا ہے:

"شاعر' مفکر اور رہبر کی حیثیت سے اقبال کو ہمارے ادب زندگی میں جو درجہ حاصل ہے' وہ آج تک کسی مسلمان شاعر' مفکر یا ادیب کو حاصل نہیں ہوا"[15]

رشید صاحب کی تنقید ادب کا ایک نمایاں رخ یہ ہے کہ وہ فن کار یا تخلیق کی علمی' تہذیبی یا سماجی حیثیت و افادیت پر بطور خاص نظر رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دیگر ادیبوں اور شاعروں کی طرح اقبال پر لکھتے وقت بھی انہوں نے جابجا اس کی صراحت کی ہے کہ اس کی شاعری سے علم و ادب اور تہذیب و سماج کو کس طرح فائدہ پہنچا ہے یا ان میں کیا قابل لحاظ تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ اسلوب احمد انصاری کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"اقبال نے جن مسائل پر جو بات جس بلاغت اور خوبصورتی سے کہہ دی ہے' غالبا" سعدی کے بعد اب تک کسی نے نہیں کی۔ مسائل حاضرہ یا وقتی مسائل پر چند ایک شعر اس طور پر کہہ دیا ہے کہ وہ شعر زندگی کے حقائق کا ترجمان بن گیا ہے"[16]

اقبال کی شاعری میں فکر و فلسفہ کی جو کارفرمائی ہے' اس کے امتیازی پہلو پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

"تنوع یا تضاد شاعری کا حسن یا مزاج ہے اور فلسفے کا نقص یا نارسائی۔ اقبال نے فلسفے کو شاعری کا منافی نہیں بتایا ہے' بلکہ ان کو ایک دوسرے کو محرم و مشاطگی پر مامور کیا ہے۔ فلسفے کی اہمیت سے کسی کو انکار ہو سکتا ہے' لیکن بحیثیت مجموعی' اور آخرکار' فلسفے کو گوارا اور فعال شاعر اور اس کی شاعری ہی بناتی ہے"[17]

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"جس طرح مسائل کی توضیح میں تدبر کی ضرورت ہوتی ہے' اور یہی تدبر حکیم یا فلسفی کی بڑائی اور کامیابی کی دلیل ہے' اس طور پر جذبات کا احتساب کرتا اور

اس کو مناسب و موزوں اسالیب میں ڈھالنا شاعر کی بڑائی کی دلیل ہے۔ اقبال کی شاعری، شاعری کی معراج ہے۔ انہوں نے جذبات کو فکر کا درجہ دیا ہے اور فکر کو جذبات کا آب و رنگ بخشا۔ دونوں صورتوں میں اقبال کا آرٹ اور اعتقاد دوش بدوش کار فرما ملتے ہیں۔ اقبال نے ملکات فطری کو بشری ریاضتوں اور ماورائی بصیرتوں سے ایک نئی، حسین اور لازوال صورت بخشی"[18]۔

کلام اقبال کے فنی پہلو پر اظہار خیال کرتے ہوئے اس کی خوبیوں کا ذکر یوں کرتے ہیں:

"اقبال کا کلام حشو و زائد سے یکسر پاک ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کا ذوق کتنا انتخابی اور ذہن کتنا اختراعی تھا _____ ہیئت، موضوع اور مواد اور حسن زبان و بیان کے اعتبار سے انکا کلام نمونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایسا نمونہ جس تک پہنچنا ناممکن نہیں تو نہایت درجہ دشوار ہونے میں شک نہیں" 19

رشید صاحب کی تحریروں میں مختلف اصناف سخن کے حوالے سے بھی اقبال کے اجتہادات و امتیازات کا ذکر ملتا ہے جن کی بنا پر وہ اصناف نئی جہتوں سے روشناس ہوئیں اور ان میں انقلاب آفریں اور پر تاثیر تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ نعت اور مرثیے کی روایات ہمارے ادب میں خاصی قدیم ہیں اور ان کے متضمنات سے بھی ہم آگاہ ہیں۔ رشید صاحب کی یہ عبارت دیکھئے:

"عشق رسولؐ کا تصور ہمارے ذہنوں میں میلاد ناموں اور میلاد خانوں کا دیا ہوا تھا۔ حالی اور اقبال نے اسکو وہاں سے نکال کر مذہب و ملت کے اعلی اقدار و روایات کو سمجھنے، اس پر عمل کرنے اور اسکی حفاظت کرنے کا حوصلہ دیا"[20]۔

مرثیے سے متعلق رقم طراز ہیں:

"نعت شہ کونینؐ کی طرح شہادت سید الشہداءؓ اور سانحہ کربلا کو اقبال نے جو نئی جہت، وسعت اور رفعت دی ہے، وہ بھی اردو شاعری میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ مرثیہ خوانی اور مرثیہ نگاری کو جو اہمیت ہمارے ادب و زندگی میں ہے، اس کو اقبال نے ایک نئے تصور اور تجربے سے آشنا کیا۔ اس طور پر اردو شاعری اور ادب میں مقام شبیری کی ایک نئی معنویت، دعوت یا علامت ظہور میں آئی اور مقبول ہوئی"[21]۔

غزل گوئی کی مروجہ روایت، اسلوب اور زبان کے پس منظر میں یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

"اقبال کی غزل کی زبان اردو کے دوسرے غزل گویوں کی زبان سے مختلف بھی ہے اور مشکل بھی۔ اقبال کو غزل کے لئے نئے انداز کی ایک زبان وضع کرنی پڑی۔ ایسی زبان اور ایسا لہجہ جس سے غزل نا آشنا تھی۔ اس زبان کو غزل سے منوا لینا بہت بڑا کارنامہ ہے"[22]۔

غزل میں اقبال کے تصرفات کا ذکر کرتے ہوئے ان کے امتیازی تجربے کا ذکر ان الفاظ میں

ملتا ہے:

"اقبال نے اپنی غزلوں میں عام غزل گو شعراء کی طرح نہ زبان رکھی نہ موضوع نہ لہجہ' بلکہ ایسی زبان' موضوع اور لہجہ اختیار کیا جن کا غزل سے ایسا کوئی رشتہ نہ تھا۔ اس کے باوجود ان کی غزلوں میں تنوع' تاثیر' شیرینی' شائستگی' نزاکت و نغمگی کے علاوہ' جو اچھی غزل کے لوازم ہیں' وہ فرد فرزانگی اور قاہری و دلبری ملتی ہے جو بعض مناظر فطرت اور صحف سماوی میں ملتی ہے۔ اقبال کی غزلوں کے سامنے ہم بے ادب یا بے تکلف ہونے کی جرأت نہیں کر سکتے"[23]

انسانی سماج اور اس کے مختلف طبقات پر کلام اقبال کے کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں' ان کا بھی ایک اجمالی خاکہ رشید صاحب کی تحریروں سے مرتب ہو سکتا ہے۔ وہ اپنے ایک خطبے میں اقبال کو اپنی صدی کا ذہنی قائد قرار دیتے ہیں:

"آج کل سیاسی قیادت بہت آسان ہے۔ ذہنی قیادت بہت مشکل ہے۔ ذہنی قیادت ہر صدی میں صرف چند ایک کے حصے میں آئی ہے۔ یہ سعادت و برگزیدگی اس صدی میں اقبال کو نصیب ہوئی"[24]

اقبال کی شاعری رشید احمد صدیقی کے نزدیک موجودہ صدی کا علم کلام ہے۔ نقوش اقبال کے مقدمے میں اس پہلو پر ایک سے زائد جگہ مختلف انداز سے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اقبال کا کلام ہمارے لئے اس صدی کا علم کلام ہے جو ایک نامعلوم اور طویل مدت تک تازہ کار رہے گا' اس لئے کہ وہ ایک عظیم شاعری میں ڈھل چکا ہے۔ اسلامی عقائد' شعائر اور روایات کی جس عالمانہ' عارفانہ اور شاعرانہ انداز سے اپنے بے مثل کلام میں اقبال نے وکالت کی ہے' اس سے مسلم معاشرہ حیرت انگیز طور پر متاثر ہوا ہے۔ ایسی صحت مند اور بامقصد بیداری کا امتیاز شاید ہی کسی اور عہد کے علم کلام کے حصے میں آیا ہو"[25]

اقبال کے تصور خودی و بے خودی پر مختلف شارحین اقبال نے متعدد جہتوں سے روشنی ڈالی ہے۔ ترجیح خودی کے اسباب بھی بتائے گئے ہیں اور خودی و بے خودی کے مابین تطبیق کی کوششیں بھی ہوئی ہیں۔ اس نکتے کی ایک سے زیادہ قابل قبول توجیہیں بھی ہو سکتی ہیں۔ رشید صاحب کی درج ذیل تحریر بغیر کسی حوالے کے ان افکار کی کیسی جامع اور دلنشیں توجیہہ پیش کرتی ہے:

"جب تک فرد و جماعت بڑے مقصد کے لئے فکر و عمل' دونوں طرح سے مربوط و متحد نہ ہوں گے' سوسائٹی مستحکم' صالح اور صحت مند نہیں رہ سکتی۔ شائستگی' دانشوری اور آرزومندی جس پر سوسائٹی کے قیام و ترقی کا مدار ہے'

شروع فرد سے ہوتی ہے، ختم جماعت پر ہوتی ہے۔ دونوں کی تربیت ایک دوسرے سے علیحدہ رکھنے کے لئے نہیں بلکہ ان کو ہم خیال، ہم مقصد اور ہم آہنگ رکھنے کے لئے ہوتی ہے۔ فرد کی ہدایت اور قیادت کے بغیر جماعت بڑی قابل رحم ہوتی ہے، اتنی ہی خطرناک بھی۔ فرد کی تربیت اس لئے کی جاتی ہے، اور اس کا فرض ہے کہ وہ جماعت کو صراط مستقیم پر چلائے اور رکھے نہ یہ کہ اپنی غرض اور ہوس کا آلہ کار بنائے۔ اقبال کا بتایا ہوا فرد اور جماعت کا رشتہ ایسا ہے جس سے دونوں ایک دوسرے کے باہر نہ ہو سکیں اور ایک دوسرے کا جبر قبول نہ کر سکیں"[26]۔

شاعری کو ریاضیاتی یا سائنسی منطق سے جانچنا درست ہے نہ مناسب۔ اس طریقے سے اس کی صحیح تفہیم ممکن ہے نہ اس کی موزوں تحسین۔ اقبال کے عہد سے لے کر آج تک، ہر دور میں، اقبال کی شاعری پر اسی غلط انداز نظر سے تنقید بھی ہوتی رہی ہے۔ کوئی کہتا کہ اقبال کی شاعری فکری تضادات سے پر ہے تو کسی کے نزدیک وہ فرقہ پرست شاعر ہے، وہ سمندر تھے کوشش کر کے دریا میں تبدیل ہو گئے، قومی شاعری سے ملی شاعری کی طرف مراجعت ان کی تنگ نظری کی دلیل ہے۔ ایک طبقہ یہ خیال کرتا ہے کہ ان کی شاعری حیات اجتماعی کے لئے مضرت رساں اور خطرناک ہے، اسی لیے کہ وہ شاہینی مسلک کے علم بردار ہیں اور سفاکی و خوں ریزی کی تعلیم دیتے ہیں۔ رشید احمد صدیقی نے اس قسم کے تمام اعتراضات کا بہت ہی محکم اور دلنشیں جواب دیا ہے۔ اسی ذیل میں وہ شاعر کے منصب اور وظیفہ شاعری سے بھی بحث کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ظاہربیں نظروں کو اقبال کے ہاں تضاد ملتا ہے۔ لیکن اقبال مسائل حیات کا حل خانوں میں نہیں تلاش کرتے تھے، ایک عالم گیر عقیدہ رحمت میں سوچتے تھے"[27]

رشید صاحب کے نزدیک عظیم شاعری کی پہچان یہ ہے کہ وہ کسی نہ کسی عظیم حقیقت اور کسی نہ کسی عظیم شخصیت سے مربوط ہوتی ہے، اور وہ حقیقت یا شخصیت جتنی عظیم ہو گی، اسی اعتبار سے شاعری رفعت اور بلندی حاصل کرے گی۔ اقبال کی شاعری کے ماورائی اور لافانی ہونے کا راز ہی یہ ہے کہ اس کا رشتہ خدا تعالیٰ جیسی عظیم ترین حقیقت، حضرت محمدؐ جیسی عظیم شخصیت سے ہے۔ ان کے خیال میں بڑی شاعری کی سرحدیں فرقہ پرستی سے نہیں، انسانیت سے ملی ہوتی ہیں۔ اقبال پر فرقہ پرستی کا اتہام رکھنے والوں کی یہ تنگ نظری ہے کہ وہ کسی شاعری کو جو ماورائی و آفاقی ہے، کسی مخصوص خطے یا قوم کے لئے محدود کر دینا چاہتے ہیں جس طرح انسانیت ایک عالم گیر حقیقت ہے، وہ کسی طبقے یا خطے میں محصور نہیں، اسی طرح وہی شاعری عظیم ہو سکتی ہے جو چین و عرب، دلی و صفاہان، سمرقند و بخارا، مصر و حجاز، فارس و شام اور کوفہ و بغداد کی حدود میں مقید نہ ہو۔

سما سکانہ دو عالم میں مرد آفاقی

رشید صاحب فرماتے ہیں:

"کسی شاعر یا شاعری میں منطق، فلسفے، ریاضی اور سائنس کا ربط ڈھونڈنا اور نہ پانا تعجب کی بات نہیں۔ شاعری علم نہیں ہے بلکہ شاعر کے فکر، تخیل، تاثر یا تجربے کا انفرادی جمالیاتی اظہار ہے جو مختلف حالات میں مختلف ہو سکتا ہے۔ ان میں منطقی ربط نہ ہونا عیب نہیں، قرین فطرت ہے۔"[28]

اقبال کے یہاں عقیدہ و فلسفہ میں جو ربط ہے، اس پر اس طرح اظہار خیال کیا ہے:

"اقبال نے اپنے عقیدہ کی بنیاد فلسفے پر نہیں رکھی بلکہ اپنے عقیدے کو فلسفے کا جامہ پہنایا۔ اگر یہ جامہ عقیدے کے جسم پر جہاں تہاں چست نظر نہیں آتا تو اس سے اقبال کے عقیدے پر حرف نہیں آتا۔ عقیدہ یوں بھی فلسفے کا دست نگر نہیں ہوتا"[29]۔

نقوش اقبال کے مقدمے میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اقبال پر ایک اعتراض یہ ہے کہ وہ عقابی یا شاہینی مسلک کی تعلیم دیتے ہیں۔ وہ خوں ریزی و سفاکی کے مبلغ ہیں۔ خوں ریزی و سفاکی کا مبلغ وہ شخص کیسے ہو سکتا ہے جو رحمتہ للعالمینؐ کے صف اول کے عاشقوں میں ہو۔

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر
شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

زندگی اور زمانہ جیسا کچھ ہے، اس میں عزت، عاقبت اور فراغت کے ساتھ زندہ رہنے اور کار آمد رہنے کا اس سے زیادہ معتبر اور کیا فارمولا ہو سکتا ہے۔ تواضع بغیر طاقت خوئے گداگری ہے۔ طاقتور ہونا فرائض میں سے ہے، اس کا بے جا استعمال بزدلی یعنی شقاوت ہے۔ اسی طرح کلیمی بغیر عصا کے فعل عبث ہے"[30]

ایک دوسرے مقام پر اقبال کی آفاقیت کا دفاع رسول اکرمؐ سے ان کی نسبت خاص کے حوالے سے ہی کرتے ہیں:

"اقبال کو میں مسلمان شاعر انہی معنوں میں مانتا ہوں جن معنوں میں اسلام کو سارے جہان کا مذہب سمجھتا ہوں۔ اگر رحمتہ للعالمینؐ سارے جہان کے لیے باعث رحمت ہیں تو ان کا نام لیوا خواہ شاعر ہو یا لیڈر سارے جہان کے لیے شاعر اور لیڈر ہو گا"[31]

اقبال پر اس انداز تنقید کے جو متعدد وجوہ و اسباب ہو سکتے ہیں،[32] ان میں سے ایک یہ ہے کہ اقبال اور رشید صاحب، دونوں کے فلسفہ حیات میں بڑی حد تک یکسانیت و مماثلت ہے۔ جن تہذیبی اقدار و روایات پر اقبال کا ایمان و اذعان ہے، رشید صاحب بھی ان کے موید و معترف ہیں۔ مناسب ہو گا کہ ان کی فکری مماثلتوں کے بعض نمونے بھی دیکھ لیے جائیں۔

اقبال نے مارکسزم کے بعض مفید پہلوؤں کی تحسین کے ساتھ اس کی نارسائیوں اور تضادات پر بھی تنقید کی ہے۔ ان کا مشہور شعر۔

تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوط خمدار کی نمائش مریز و کجدار کی نمائش!

انہی تضادات سے عبارت ہے۔ انسانی زندگی کی متوازن ترقی صرف اسی وقت ممکن ہے جب اس کے ہمہ جہت ارتقاء کا سامان فراہم کیا جائے۔ زندگی کا کوئی پہلو اس طرح مرکز توجہ بن جائے جس سے دوسرے جائز تقاضے بھی دب کر رہ جائیں تو ایسی زندگی ناہموار اور غیر متوازن ہو گی اور اس سے بے شمار مفسدات جنم لیں گے۔

رشید صاحب لکھتے ہیں:

"جب سے اشتراکی طریق فکر و عمل کا آغاز ہوا' فرد' سماج' ادارے' مذہب و حکومت' شعر و ادب' فنون لطیفہ' اقدار عالیہ میں ایسا عالم گیر ہیجان' فساد و فتور آیا کہ اب تک کوئی دوسری طاقت اس کو صحت و اعتدال پر لانے میں کامیاب نہیں ہوئی"[33]

عصر حاضر حریت نسواں اور مساوات مرد و زن کے نعروں کے لئے بھی جانا جاتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال اور رشید احمد صدیقی' دونوں ہی اپنے مخصوص تہذیبی تناظر میں اس طرح کی آوازوں کے منطقی نتائج سے باخبر تھے اور انسانی سماج کے ان ناگزیر عناصر کے مخصوص صنفی تقاضوں اور حدود کار کے احترام کو سماجی فلاح و بہبود کے لئے لازمی اور قطعی گردانتے تھے۔ اقبال نے اپنے اشعار میں متعدد پیرایوں میں اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ مثال کے طور پر ان کا یہ شعر۔

نہ پردہ نہ تعلیم' نئی ہو کہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد

ان کے اسی نقطہ نظر کی بھرپور ترجمانی کرتا ہے۔ اب اسی مسئلے میں رشید احمد صدیقی کی یہ تحریر دیکھئے:

"عورت اور مرد کے مساوی حقوق یا عورت کی آزادی کا کچھ دنوں سے عالم گیر چرچا ہے۔ اس تحریک یا تفریح کے صحیح یا غلط ہونے سے قطع نظر اس دشواری کو نظر میں رکھنا پڑے گا کہ جب تک عورت کی جنس اور فطری وظائف یا معذوریوں کو دور یا دفع نہ کیا جائے گا' وہ مرد کی محافظت سے مستغنی نہیں ہو سکتی"[34]

رشید صاحب کو اقبال سے جو عقیدت تھی' وہ ان کی تحریروں سے جابجا مترشح ہوتی ہے۔ اسکی انتہا یہ ہے کہ وہ اقبال کے ایک شیدائی کو لکھتے ہیں کہ آپ کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ اقبال کی بعض نظمیں وقتی قدر و قیمت رکھتی ہیں یا یہ کہ اسرار و رموز کو آپ نے کم اہمیت دی ہے[35]۔ اس صدی کے سب سے عظیم شاعر کے اعتراف کے باوجود وہ ان کے تمام افکار کو من و عن

قبول کرنے پر آمادہ بھی نظر نہیں آتے۔ مغربی نشاۃ ثانیہ کے جلو میں جو افکار بہت عام ہوئے' ان میں سے ایک دین و سیاست کی علیحدگی کا نظریہ بھی تھا۔ اقبال نے اپنی شاعری میں اس تصور پر زبردست تنقید کی ہے۔ ان کا ایک شعر ہے۔

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

ایسا خیال گزرتا ہے کہ رشید صاحب' اقبال کی اس فکر سے کلیتہ متفق نہیں تھے۔ فرماتے ہیں:

"سوچتا ہوں کہ دین اور سیاست کو ایک دوسرے سے جدا رکھنے پر جس چنگیزی سے سابقہ ہو گا' وہ قابل قبول ہے یا دین کو سیاست سے جوڑنے میں جس چنگیزی سے سابقہ ہو گا' وہ قابل ترجیح ہے"[36]۔

غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ رشید صاحب اصولی طور پر اس فکر کے مخالف تھے کہ دین و سیاست دو جداگانہ حقیقتیں ہیں اور ان کی علیحدگی ناگزیر ہے' تاہم ان کے سامنے دین و سیاست کے امتزاج پر مبنی تاریخ چنگیزی بھی تھی جس سے یورپ نشاۃ ثانیہ کے نتیجے میں باہر نکل آیا تھا۔ رشید صاحب کی خواہش یہ معلوم ہوتی ہے کہ دین کے پردے میں چنگیزی کا وہ عمل اب مزید نہ دہرایا جائے جسے مسیحیت نے اپنے دور ظلمت میں بطور خاص روا رکھا تھا' اور نشاۃ ثانیہ کے سورج کے طلوع ہونے تک جس کا سلسلہ دراز رہا۔ اس چنگیزی سے سیاست کی بدنامی اتنی قابل تشویش نہیں ہے جتنی دین کی بدنامی و رسوائی۔ آج کا افغانستان اس کی عبرتناک مثال ہے۔

All rights reserved ©2002-2006

حواشی

1- اس فہرست میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ اقتباس دیکھیے: "حسرت، اقبال، اصغر، فانی، جگر اور فراق اس پچاس سال کو اردو غزل گوئی کا عہد زریں سمجھتا ہوں۔" (جدید غزل۔ علی گڑھ 1955ء، ص 14)
2- ابوالحسن علی ندوی، "نقوش اقبال" مترجم شمس تبریز خاں۔ لکھنؤ، طبع دوم 1972ء، (مقدمہ)
3- "اکبر پر ایک نظر" مشمولہ "علی گڑھ میگزین" اکبر نمبر 1950ء
4- ابوالحسن علی ندوی، "نقوش اقبال"
5- "اکبر پر ایک نظر"، حوالہ بالا
6- "جدید غزل" ص 15
7- "اکبر پر ایک نظر"
8- ایضا"
9- "جدید غزل"، صفحات نمبر 35,34
10- خطبہ صدارت یوم اقبال 1945ء، (رامپور) مشمولہ "خطبات رشید احمد صدیقی" مرتبہ مہرالٰہی ندیم و لطیف الزمان خاں، کراچی 1991ء
11- "جدید غزل" صفحہ 37
12- ایضا"، صفحہ 37,36
13- ایضا"، صفحہ 39
14- ایضا"، صفحہ 38,37
15- خطبہ صدارت یوم اقبال، حوالہ بالا
16- اصغر عباس، ڈاکٹر "رشید احمد صدیقی ____ آثار و اقدار"، شعبہ اردو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، 1984ء، صفحہ 189
17- "نقوش اقبال" (مقدمہ) حوالہ بالا
18- رشید احمد صدیقی، "گنجہائے گرانمایہ"
19- "نقوش اقبال"، حوالہ بالا
21،20 ایضا"، صفحہ 21
22- ایضا" صفحہ 38
23- "جدید غزل" 34
24- خطبہ صدارت یوم اقبال حوالہ بالا

25- "نقوش اقبال"، حوالہ بالا
26- ایضاً"
27- "جدید غزل" صفحہ 37
28- ایضاً"
29- ایضاً" صفحہ 35
30- "نقوش اقبال"، حوالہ بالا
31- خطبہ صدارت یوم اقبال' حوالہ بالا
32- یہ معلوم ہے کہ اقبال' رشید صاحب کی ادبی صلاحیت کے بہت معترف تھے جیسا کہ رشید صاحب کی ریڈر شپ کے عمل میں اقبال کے سفارشی کلمات سے واضح ہے۔ ممکن ہے اس علم و اطلاع کے بعد اقبال سے رشید صاحب کی محبت و عقیدت میں اور بھی اضافہ ہو گیا ہو۔
33- مضمون "عزیزان علی گڑھ"، مشمولہ "فکر و نظر" علی گڑھ 1972ء' صفحہ 165
34- ایضاً"' صفحہ 150
35- رشید احمد صدیقی' "آثار و اقدار" صفحہ 189
36- رشید احمد صدیقی' "آشفتہ بیانی میری" مکتبہ جامعہ نئی دہلی 1977ء' صفحہ 84,83

فلسفے کے بارے میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا نقطہ نظر

پروفیسر محمد عارف خاں

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

ڈاکٹر محمد رفیع الدین[1] کا شمار پاکستان کے چند نامور فلاسفروں میں ہوتا ہے' بلکہ مولانا عبدالماجد دریا بادی تو علامہ محمد اقبال کے بعد انہیں سب سے بڑا فلسفی قرار دیتے ہیں'[2] جبکہ خود رفیع الدین اپنے آپ کو اقبال کا خوشہ چین باور کرتے ہیں[3]۔ مسلم تاریخ میں فلسفے کے بارے میں علماء و حکماء کا زیادہ تر رویہ فلسفہ بیزار رہا ہے' اسے مذہب بیزار سمجھا گیا۔ اسلامی ادب میں بطور مضمون پڑھائے جانے کے باوجود اس کو اسلام کے حق میں استعمال کرنے کے بجائے اس کے رد کی روایت پروان چڑھی۔ رفیع الدین نے اس تاریخی روایت کا نئے سرے سے تنقیدی جائزہ لیا ہے اور اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ فلسفے کی جدید اہمیت کے پیش نظر جدید تناظر میں اس کی تعریف اور ماہیت کا تعین کیا جائے۔ انہوں نے یہ جائزہ اسلام کی جدید تعبیرو تشریح کی ضرورت اور تقاضوں کے مطابق لیا ہے' جبکہ ان کے نزدیک جدید فتنہ ارتداد فلسفہ باطل ہے جو مسلم افکار پر حملہ آور ہوا ہے۔ وہ فلسفے کو مکمل مسترد کرنے کے بجائے اسے فلسفہ حق اور فلسفہ باطل میں تقسیم کر کے زیر بحث لاتے ہیں۔ ان کے نزدیک کفر اب نئے لباس میں اسلام کے مقابلے پر آیا ہے' یہ نیا لباس فلسفے کا ہے' بلکہ یہ سارے مذاہب کو مٹانے پر تلا ہے' عیسائیت اور آریہ دھرم کو دفاع پر مجبور کرنے کے بعد اسلام پر حملہ آور ہو چکا ہے اور کامیاب نقصان پہنچا چکا ہے۔ رفیع الدین کے نزدیک اسلام کے مقابلے میں دوسرے مذاہب براہ راست یا بلاواسطہ حملہ آور ہوتے رہے ہیں' جبکہ فلسفہ اسلام کا نام لے کر تردید کرنے کے بجائے علم و تحقیق اور عقل و فکر کے نام سے مقابلے پر ہے۔ فلسفہ باطل انسان اور کائنات کی تشریح اس انداز سے کرتا ہے' علم و عقل کا ایسا پردہ ڈالتا ہے کہ جس میں خدا' رسالت اور دین کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ رفیع الدین کے نزدیک یہ جدید اور خطرناک فتنہ ارتداد ہے جو عقل و علم اور استدلال کے جدید ہتھیاروں سے لیس ہے اور اس کے بڑے بڑے اماموں میں مغرب کے نامور فلسفی ڈارون' میکڈوگل' فرائڈ' ایڈلر' کارل مارکس اور میکیاولی وغیرہ شامل ہیں[5]۔

مذکورہ بالا صورت حال کے تناظر میں رفیع الدین' فلسفے کا نئے سرے سے جائزہ لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک فلسفہ ایک ہتھیار ہے۔ عقل و استدلال اس کا گولہ بارود ہے۔ ہتھیار بذات خود مضر نہیں ہوتا' اسے استعمال کرنے والے پر منحصر ہے کہ وہ اسے کب اور کہاں' صحیح یا غلط استعمال کرتا ہے۔ مسلمانوں نے دوسروں کے ایجاد کردہ کئی ہتھیاروں کو اپنی سلامتی اور تحفظ کے لئے کامیاب

طریقے سے استعمال کیا ہے۔ افکار کے محاذ پر ہم اس ہتھیار کو اپنے بارود کے ساتھ استعمال کر سکتے ہیں۔ رفیع الدین کے نزدیک فلسفہ حق بھی ہے اور باطل بھی۔ وہ فلسفہ حق کو اسلامی تعبیر و تشریح کا ایک اہم پہلو تصور کرتے ہیں اور فلسفہ باطل کو دلائل و براہین سے رد کرتے ہیں۔ فلسفہ باطل کا جواب فلسفہ حق ہو سکتا ہے۔ فلسفے کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "نظریاتی مسلک کی عقلی تفسیر کا نام فلسفہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ علوم ثلاثہ یعنی طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کو جو حقائق معلوم ہیں، فلسفہ ان کی تعبیر و تشریح کسی مفروضے یا نصب العین کو پیش نظر رکھ کر کرتا ہے تاکہ وہ باہم مربوط و ہم آہنگ ہو کر ایک ذہنی نظام کی شکل اختیار کریں جن میں کوئی تضاد نہ ہو"[6]۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

> "فلسفے کا کام یہ ہے کہ وہ آشکار طور پر کسی تصور حقیقت کو پیش کرتا ہے اور اس کے ساتھ تمام سائنسی حقائق کی عقلی اور علمی مطابقت کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے"[7]۔

رفیع الدین فلسفے کو حق اور باطل میں تقسیم کر کے اس کے حقی پہلو کو نمایاں کر کے اس کی اہمیت اور افادیت کو اجاگر کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ ان کے نزدیک فلسفہ اس وقت باطل ہوتا ہے جب فلسفی کا وجدانی تصور غلط ہو۔ وجدانی تصور غلط ہونے کی بنا پر کائنات عالم کا تجزیہ بھی غلط ہو جائے گا۔ گویا کسی فلسفی کے غلط اور صحیح فلسفے کا معیار اور کسوٹی تصور کائنات ہے[8]۔ انسانوں کو صحیح تصور کائنات پر مبنی فلسفہ گمراہ نہیں کرتا بلکہ غلط تصور کائنات پر مبنی فلسفہ کرتا ہے۔ غلط فلسفہ انسان کی دو ذہنی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے، اس لئے وہ مقبول بھی ہو جاتا ہے یعنی تصور عالم قائم کرنا اور اس کو عقل و استدلال سے ثابت کرنا۔ لیکن غلط وجدان کی بنا پر قائم تصور حیات کی بنا پر انسان گمراہ ہو جاتا ہے[9]۔ جبکہ صحیح وجدان پر قائم تصور حیات اور اس کی بنیاد پر فلسفے کو فلسفہ حق قرار دیتے ہیں۔ فلسفہ حق کو مسترد کرنے کے بجائے اسے فلسفہ باطل کا جواب قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک فلسفہ باطل اگر علمی و عقلی استدلال پیدا کر لیتا ہے تو ایسی کوئی وجہ نہیں کہ کائنات کی ایسی تشریح جس میں خدا، رسالت اور مذہب بنیاد ہو، علمی تحقیق اور عقلی استدلال پر پوری نہ اترتی ہو۔ صداقت دراصل ایسی ہو ہی نہیں سکتی جو علمی تحقیق اور عقلی استدلال پر پوری نہ اترتی ہو[10]۔ علمی حقائق ان کے نزدیک جوں جوں ترقی کریں گے، شعور علمی مزید بلند ہو گا۔ غلط فلسفے خود بخود مٹ جائیں گے اور صحیح ابھر آئیں گے[11]۔

آگے چل کر فلسفے کو سائنس، عقل وجدان، نبوت، وحی اور اسلام میں مقام عقل و فکر کے تناظر میں زیر بحث لا کر فلسفہ حق کے تصور کو مزید واضح کرتے ہیں۔ رفیع الدین کے نزدیک فلسفہ سائنس ہی کا ایک شعبہ ہے۔ لکھتے ہیں:

> "فلسفے اور سائنس میں کوئی واضح امتیاز نہیں کیا جا سکتا بلکہ صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ فلسفہ پوری کائنات کی سائنسی تحقیق کی وہ چوتھی اور آخری منزل ہے

جہاں تمام کائنات کا سائنسی علم' تجربے' مشاہدے اور استنتاج کے تینوں مرحلوں سے گزر کر تنظیم کے چوتھے مرحلے میں داخل ہوتا ہے۔ دراصل جب سائنسی تحقیق اپنی مجموعی حیثیت سے اپنے آخری درجے پر پہنچتی ہے تو ہم اسے فلسفہ کہتے ہیں"[12]۔

رفیع الدین فلسفی اور سائنس دان میں فرق نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک دونوں کا دائرہ کار ایک ہے اور دونوں کی مشاہداتی قوت وجدان ہے۔ سائنس کو اپنی انتہا پر پہنچ کر فلسفہ بنے بغیر چارہ نہیں ورنہ وہ بے معنی ہو جائے گی[13]۔ سائنس نیچے سے آغاز کر کے قانون قوانین اور سبب الاسباب کی طرف جانا چاہتی ہے اور فلسفہ سبب الاسباب اور قانون قوانین سے آغاز کر کے نیچے کی طرف آتا ہے۔ وہ اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ سائنس دان اپنی تحقیق کا آغاز بغیر کسی اعتقاد کے خالی الذہن ہو کر کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ہر سائنس دان اپنی سائنسی تحقیق کی بنیاد کے طور پر حقیقت سائنس یا حقیقت علم کے متعلق کچھ عقائد رکھتا ہے جو خود حقیقت کائنات کے کسی عقیدے سے ماخوذ ہوتے ہیں' اور جو اس کی تحقیق کے نتائج پر اثر انداز ہوتے ہیں"[15]۔

عقل و وجدان کا تعلق فلسفے سے کس قدر ہے ------ رفیع الدین کے نزدیک فلسفہ عقل اور وجدان کا مرکب ہے جہاں عقل و حواس کی حدود ختم ہوتی ہیں' وہاں سے آگے وجدان کا دائرہ کار ہے۔ کسی تصور کا مکمل فہم عقل کا نہیں' وجدان کا کام ہے۔ عقل ہم سفر تو رہتی ہے مگر منزل اس کے دائرے سے باہر ہے۔ عقل' وجدان کی مددگار ہے۔ عقل وجدان سے ادنیٰ سطح پر ہے۔ گویا وجدان کی تصدیق ہی کسی حقیقت کا اظہار ہو گا[16]۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ حواس اور عقل دونوں ہمارے وجدان کے مددگار ہیں۔ عقل خود دو حدتوں کو نہیں جان سکتی۔ اس کام کے لئے وہ وجدان کو اکساتی ہے۔ وجدان میں غلطی بھی ممکن ہے مگر غلطی کے بغیر وجدان ہی جان سکتا ہے۔ گویا عقل راستہ دکھاتی ہے اور وجدان منزل پر پہنچاتا ہے[17]۔ عقل دو طریقوں سے وجدان کی مدد کرتی ہے کہ موجود نصب العین کی کیا خدمت کر سکتی ہے اور دوسرے اسے نئے اور بہتر نصب العین کے حسن کے احساس کے لئے اکساتی ہے۔ تاہم عقل' محبت کے دائرہ علم میں داخل نہیں ہو سکتی اور کسی تصور حسن کا مشاہدہ نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جذبہ حسن یا خود شعوری کا کام ہے۔ اس بات کو رفیع الدین' قرآن سے متعارض نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک اخلاق' سیاست' قانون' تعلیم اور فلسفہ عقل سے نہیں' محبت سے پیدا ہوتے ہیں[18]۔ صحیح نصب العین خدا ہے' اس لئے اس نصب العین سے زندگی کے مختلف پہلوؤں کے قوانین عمل محبت سے جنم لیتے ہیں[19]۔ جس کا ایک تصور آدرش یا نصب العین ہے جسے انسانی وجدان قائم کرتا ہے۔ اس آدرش کو عقل قائم نہیں کرتی۔ احساس حسن ایک کل ہے جو عقل کی دسترس سے باہر ہے[20]۔ اپنے ایک مضمون "وجدان اور عبادت" میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ عقل کسی شے کا محض ایک جز

سمجھ سکتی ہے لیکن احساس کل پر حاوی ہے۔ ہماری زندگی کا راہنما اصول محبت ہے' منطق ہیں۔ انسانی زندگی کا داعیہ محبت یا احساس حسن ہے۔ ذہانت اعیہ نہیں بن سکتی[21]۔ اس کے برعکس جس علم کو سائنسی اور عقلی مراد دیتے ہیں' وہ کبھی کامل طور پر عقلی نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایمان' وجدان اور احساس کا بہت بڑا ہاتھ ہے[22]۔ وجدان' احساس یا ایمان ہماری کمزوری نہیں بلکہ ہماری فطری طاقت ہے اور انسان طاقت ور اسی وقت ہوتا ہے جب فطرت کے عین مطابق ہوتا ہے[23]۔ عقل اور وجدان کے سائنسی اور علمی ربط اور عمل ترکیب اور عمل تحلیل کے تحت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عقل کا کام ان وجدانی ملکات کی سالمیتوں کا ربط معلوم کرنا ہے تاکہ وجدان مزید نامعلوم سالمیتوں کی دریافت کر سکے اور عمل تحلیل' ایک معلوم سالمیت کی ترکیب جن چھوٹی سالمیتوں سے ہوتی ہے' ان کا وقوف حاصل کر سکے۔ ان کے نزدیک عقل نفس کو اس کی منزل مقصود کی راہ دکھا سکتی ہے مگر خود منزل پر پہنچ نہیں پاتی[24]۔ رفیع الدین نے اس تاثر کی موثر نفی کی ہے کہ فلسفہ صرف حواس اور عقل کا نتیجہ ہے' جیسے ہمارے مذہبی حلقے اسی دلیل پر فلسفے کو مذہب سے متوازی متصور کرتے ہیں۔ رفیع الدین نے دلائل و براہین سے اس بات کی وضاحت کر کے کہ فلسفہ عقل اور وجدان دونوں کا مرکب ہے' مذہبی حلقے کے منفی تاثر اور دلائل کو دور کرنے کی ایک اہم سعی کی ہے۔

نبوت کے حوالے سے اس موضوع پر رفیع الدین لکھتے ہیں کہ صحیح فلسفہ نبوت کے سچے اور صحیح وجدان کی عقلی و منطقی تشریح اور تفسیر ہے' اس لئے وہ صحیح ہے۔ پیغمبر کا وجدان ان کے نزدیک صحیح ترین ہوتا ہے[25]۔ ان کے نزدیک کائنات اور انسان کا موضوع ہی نبوت کا موضوع ہے اور یہی فلسفے کا موضوع ہے۔ فلسفہ اور نبوت' عقل اور وحی ایک ہی منزل کی طرف رواں دواں ہیں ______ البتہ کامل نبوت کے بغیر فلسفے بھی کامل اور استدلال سے محروم رہا۔ اب کامل نبوت کے بعد فلسفے کو بھی کامل استدلال میسر ہونا شروع ہو گیا ہے[26]۔ اس لئے کہ نبوت کمال پر پہنچ جانے کے باوجود انسان کو صرف ایک اعلیٰ قسم کے وجدان کی تربیت دیتی ہے۔ کائنات کی عقلی ترتیب کی تفصیلات کے بجائے بعض ضروری امور کی نشاندہی پر اکتفا کرتی ہے[27]۔ رفیع الدین مذہبی حلقوں کے اس نظریئے سے اتفاق نہیں کرتے کہ نبوت کا فلسفے سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کے نزدیک نبوت بذات خود ایک فلسفہ ہے' البتہ اس کا ان فلسفوں سے تعلق نہیں' جن کا تصور کائنات غلط ہے[28]۔ ان کے نزدیک جدید دور میں حقائق قرآنیہ کی جزئیات اور تفصیلات علم جدید سے آشکار ہو رہی ہیں اور اسی طرح کی بہت سی صحیح جزئیات اور تفصیلات غلط فلسفیانہ نظریات میں موجود ہیں۔ غلط فلسفیانہ نظریات سے صحیح تصورات کو الگ کر لینے سے خود بخود ان نظریات کا ابطال ہو جائے گا کیونکہ ان تصورات اور فلسفوں کی اساس درست نہیں ہے[29]۔

وحی کے بعد عقل کا مقام باقی نہیں رہتا ______ اس عام اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں کہ اس کے باوجود کہ وحی کے مقابلے میں عقل کی کوئی اہمیت نہیں' وحی اور عقل کے درمیان ایک تعلق اور رشتہ ہے جسے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس ضمن میں ان کا موقف ہے کہ :

1- ہم خدا کی وحی کو عقل کی طرف سے وجدان یا یقین کو راہنمائی کے بغیر قبول نہیں کرتے خدا کی وحی اور اس کے حق ہونے کا ادراک اور یقین عقل کی مدد حاصل کرتا ہے۔ قرآن نے بھی عقل کو اسی بابت بار بار استعمال کرنے کی تلقین کی ہے۔ نیز عقل ہی کے ذریعے ہم سچے اور جھوٹے نبی کی پہچان کرتے ہیں۔

2- ضبط تحریر میں آئی ہوئی وحی علمی و عقلی استدلال و توجیہہ سے محروم ہو کر یقین پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے۔

3- وحی، انسان اور کائنات سے متعلق ایک نظریہ عطا کرتی ہے۔ فلسفے کی صورت میں یہ کام عقل کرتی ہے۔ خدا کی وحی کی قبولیت کے بعد بھی عقل انسانی اس کو زیر غور لاتی ہے کہ خدا ہے تو کیسے[30]۔

رفیع الدین کے فلسفے کے بارے میں نظریات کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ فلسفہ مذہب بیزار نہیں ہے۔ سائنس، فلسفے اور مذہب کے دائرہ کار اور ان کے اجتماعی مقاصد کی وضاحت کی ہے۔ سب ایک دوسرے سے منسلک اور مربوط ہیں، ایک دوسرے سے مدد حاصل کرتے ہیں اور منزل تک رسائی کے لئے کوشاں ہیں۔ اس بات سے متفق نہیں کہ فلسفے کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں قرآن کی رو سے بھی فلسفہ ان معنی میں قابل قبول نہیں ہو گا جب اس کا بنیادی تصور یعنی حقیقت کائنات اور انسان متضاد اور غلط ہو گا۔ ان کے نزدیک فلسفہ ایک علمی اصطلاح ہے جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ کسی تصور کے بارے میں ٹھوس علمی اور عقلی استدلال ہو گا اور وہ تصور بحیثیت کل ایک مکمل وحدت ہو گا اور بحیثیت ایک جز وحدت کی اکائی ہو گا قرآن میں اس طرح کے مفہوم کی ادائیگی کے لئے "حکمت" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ رفیع الدین کے نزدیک فلسفہ اور حکمت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ قرآن مجد کتاب حکمت ہے حکیم خدا کے اسمائے حسنیٰ مں سے ایک ہے فلسفی صداقت کی جستجو کرتا ہے۔ یہ صلاحیت صرف صداقت کے اندر ہی ہے کہ وہ علمی اور عقلی لحاظ سے درست ہو۔ قرآن حکیم مجمل حکمت کائنات ہے اور اس کی تفصیل اور تشریح جو قیامت تک رہے گی، حکمت کائنات ہے۔ یہی تفسیر و تشریح کتاب حکمت ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ دنیا میں صرف ایک فلسفہ صحیح ہے اور باقی سب فلسفے غلط ہیں، اور صحیح فلسفہ وہ ہے جو قرآن حکیم پر مبنی ہو، اور جو خدا کے عقیدے سے آغاز کرے اور خدا کے عقیدے پر ختم ہو، لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسلام کا فلسفے سے کوئی تعلق نہیں"[31]

دوسری جگہ اس بات کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قرآن کا دعویٰ ہے کہ وہ فلسفہ ہے اور اپنی طرف حکمت کو منسوب کرتا ہے۔ لفظ "حکیم" (یاسین والقرآن الحکیم) سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے اور بار بار عقل سے کام لینے کی ہدایت کرتا ہے۔ رفیع الدین کے نزدیک فلسفے کا لازمی عنصر استدلال نہیں بلکہ کائنات کا وجدانی تصور ہے۔ قرآن ایک مکمل علمی و عقلی کائنات کا تصور پیش کرتا ہے، لہٰذا وہ ایک فلسفہ ہے[32]۔ ان کے نزدیک علمی و عقلی معیارات پر پوری اترنے والی،

خدا کی بات' کھول کر بیان کرنا اسلام کا فلسفہ ہے۔ اسلام کا یہی فلسفہ موجودہ باطل نظریات کا جواب اور ہمارے ایمان کا محافظ اور ظن و شک کا علاج ہے[33]۔

مختصرا" رفیع الدین فلسفے کو فلسفہ حق اور باطل میں تقسیم کر کے مغرب کی فلسفیانہ یلغار کو روکنا چاہتے ہیں۔ جدید علوم و فلسفہ سے صرف نظر کرنے کے بجائے اس سے مقابلہ کرنا ضروری خیال کرتے ہیں جدید علوم کو سرے سے مسترد کرنے کے بجائے ہمدردانہ طور پر ان کا جائزہ لیتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ان نظریات میں پنہاں سچائی کو تلاش کیا جائے اور اس کے ساتھ قرآن کو کتاب حکمت قرار دے کر غور و فکر کے دائرہ کار کو وسعت دی ہے۔

✢ ✢ ✢

حواشی

1- ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا شمار علامہ محمد اقبال کے مسلمہ شارحین میں ہوتا ہے۔ 1904ء میں جموں میں پیدا ہوئے اور 1969ء میں کراچی میں فوت ہوئے۔ اقبال اکیڈمی کے پہلے ڈائریکٹر مقرر ہوئے۔ 1953ء سے 1965ء تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔ "اقبال ریویو" کا اجراء کیا۔ اس دوران آپ نے کئی بلند پایہ کتب تصنیف کیں۔
2- اسلامی تعلیم (ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر)' مظفر حسین' دل کو تڑپاتی ہے اب تک گرمی محفل کی یاد' جلد 2' شمارہ 6' 1973ء: 11
3- ڈاکٹر محمد رفیع الدین' حکمت اقبال (دیباچہ)' ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد' 1994ء
4- ڈاکٹر محمد رفیع الدین' قرآن اور علم جدید' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع سوم 1959: 4
5- ایضاً" : 8
6- ڈاکٹر محمد کرفیع الدین' فرسٹ پر نسپلز آف ایجوکیشن (ترجمہ) جلد 2 : 176
7- ایضاً" اسلام اور سائنس - استفادہ مظفر حسین کی مرتب سائنس کی دینیات سے کیا گیا ہے: 22
8- حکمت اقبال: 17
9- قرآن اور علم جدید: 66
10- ایضاً" : 4
11- حکمت اقبال : 29
12- اسلام اور سائنس (دینیات) : 24
13- حکمت اقبال: 69
14- قرآن اور علم جدید: 19
15- اسلام اور سائنس (دینیات) : 19
16- فرسٹ پر نسپلز آف ایجوکیشن (ترجمہ) جلد 2' : 126-30
17- اقبال ریویو' ڈاکٹر محمد رفیع الدین' اقبال کا فلسفہ' جولائی 1940ء: 37
18- قرآن اور علم جدید : 244
19- ایضاً" : 245
20- قرآن اور علم جدید : 244
21- اسلامی تعلیم' ڈاکٹر محمد رفیع الدین' وجدان اور عبادت' جلد 2' شمارہ 3' 1973ء: 5

22- ایضاً : 6
23- ایضاً : 7-8
24- فرسٹ پرنسپلز آف ایجوکیشن (ترجمہ) جلد 2: 125
25- ڈاکٹر محمد رفیع الدین 'پاکستان کا مستقبل' آل پاکستان ایجوکیشن کانگرس لاہور' 1994ء: 71
26- رفیع الدین اس سے مراد علامہ محمد اقبال کے فلسفے کو نبوت سے منسلک کرنے اور برگساں کے تخلیقی نظریئے کو کہتے ہیں۔
27- اسلامی تعلیم' ڈاکٹر محمد رفیع الدین' اقبال کا فلسفہ خودی' جلد 3' شمارہ 6' 1974ء : 10
28- قرآن اور علم جدید 75
29- ایضاً : 78
30- ڈاکٹر محمد رفیع الدین' اسلامی تحقیق کا مفہوم' مدعا اور طریق کار' انجمن خدام القرآن لاہور' : 15-13
31- ایضاً : 44
32- پاکستان کا مستقبل : 71-69
33- اسلامی تحقیق کا مفہوم' مدعا اور طریق کار: 45

اقبال کے لیے سروجنی نائیڈو کا خراج تحسین

پروفیسر سمیع اللہ قریشی

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

ڈاکٹر اگوری ناتھ چٹوپادھیائے بنگالی برہمن تھے جنھوں نے سائنسی علوم میں 1877ء میں اڈنبرا سے ڈاکٹریٹ کیا اور حیدر آباد دکن میں مقیم ہوئے جہاں 1879ء میں ان کے ہاں سروجنی پیدا ہوئیں۔ انگلستان میں اس نابغہ خاتون نے اس زمانے میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی جب عطیہ فیضی بھی وہیں زیر تعلیم تھیں' اور اقبال بھی۔ اس روشن دماغ خاتون کی شادی ایک غیر برہمن ڈاکٹر نائیڈو سے ہوئی۔ سروجنی کے اپنے بقول شاعری اسے اپنے والدین سے ورثے میں ملی تھی۔ انگریزی زبان پر ان کی بے پناہ دسترس کا اعتراف ان کے ہم عصر انگریز فاضلین کو بھی تھا۔ حیدر آباد دکن کے گنگا جمنی مسلم کلچر اور روایات سے انھیں بہت محبت تھی جس کی گہری چھاپ ان کی خوبصورت اور مرصع شاعری پر بھی ہے۔ ان کے زیادہ تر استعارے مسلم ثقافت سے ماخوذ تھے۔ ہر چند کہ ان کی گفتگو اور تحریر و تقریر کا عمومی محاورہ انگریزی زبان ہی تھا' تاہم وہ اردو زبان میں بھی تقریر کر سکتی تھیں اور مناسبت کے ساتھ خصوصاً" اقبال کے اردو اور فارسی اشعار پیش کیا کرتی تھیں جن سے انھیں ایک طرح کی انسیت تھی۔ وہ اقبال کی بے پناہ صلاحیتوں کی قائل تھیں۔ ان کی کمال درجے کی شعری صلاحیتوں کے باعث ہندوستان بھر میں انھیں "بلبل ہند" کہا جاتا تھا۔ آخر تک اپنے سیاسی رویے میں وہ کانگرس سے وابستہ رہیں اور تا آخر ہندو مسلم اتحاد کا دم بھرا۔ انھیں حیدر آباد دکن کی جداگانہ اور منفرد شناخت ہمیشہ عزیز رہی۔

قیام انگلستان کے دوران میں چونکہ سروجنی اور عطیہ ہی دو حد درجہ ذہین اور روشن خیال ہندوستانی خواتین تھیں جو اقبال کے شعری افکار کو سمجھ کر ان کی تحسین کر سکتی تھیں' اس لیے اقبال انھی کو اپنے تازہ اشعار بھجوایا کرتے تھے جس سے دونوں اپنے آپ کو ایک دوسرے کی کسی قدر حریف بھی سمجھنے لگی تھیں۔ جون 1907ء میں جب اقبال کیمبرج میں تھے' اعلیٰ سوسائٹی کی ایک خاتون کے ہاں بہت سے پڑھے لکھے لوگ مدعو تھے۔ یہیں ایک گوشے میں اقبال اور عطیہ محو گفتگو تھے کہ اچانک بہت ہی بنی سجائی سروجنی اندر داخل ہوئیں اور سیدھی اس میز پر پہنچیں جہاں اقبال اور عطیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ انھوں نے آتے ہی کہا دیکھو اقبال! میں صرف تمہارے لیے یہاں آئی ہوں۔ اقبال نے اس قدر افزائی کے لیے شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا' مگر یہ حادثہ اس قدر فوری اور اچانک ہے کہ مجھے تعجب ہو گا اگر میں اس کمرے سے زندہ باہر جا سکوں گا۔

دسمبر 1911ء میں اقبال نے عطیہ کو اپنی چند نظمیں اس تاکید کے ساتھ بھجوائیں کہ انھیں

سروجنی کو بھی ضرور دکھایا جائے تو عطیہ نے جواباً" اقبال کو یہ لکھا کہ اسے آپ کی نظمیں دکھانے سے فائدہ' جبکہ وہ اردو بھی نہیں جانتی۔ مگر شاید یہ یا تو عطیہ کی غلط فہمی تھی یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کے اندر کی عورت بول رہی تھی۔ بہرحال' تینوں کے مابین ذاتی احترام ہمیشہ برقرار رہا۔

سروجنی ایک دفعہ شاید اس خیال سے کہ ممکن ہے گاندھی کی شخصیت کا طلسم اقبال کو بھی اپنی گرفت میں لے سکے' انھیں مہاتما کے ہاں لے گئیں اور انھیں پچاس منٹ تک الگ باہمی گفتگو کرنے کا موقع فراہم کیا۔ جب اقبال باہر آئے تو سروجنی کے استفسار پر کہ یہ ملاقات کیسی رہی' انہوں نے صرف اتنا کہا: "یہ شخص خوراک وغیرہ میں احتیاط کے بارے میں خوب آگاہ ہے' اسی لیے صحت اچھی ہے' اس کے سوا تو کوئی خوبی مجھے اس میں نظر نہیں آئی۔" گاندھی کے بارے میں اقبال کی اس رائے کے اظہار پر سروجنی کو ضرور مایوسی ہوئی ہوگی۔

رائل انڈین سوسائٹی آف لنڈن نے 1931ء میں گول میز کانفرنس کے موقع پر لندن میں اقبال اور سروجنی' دونوں کو اپنے ہاں مدعو کیا۔ چنانچہ اس نشست میں دونوں نے اپنی اپنی نظمیں سنائیں اور داد تحسین حاصل کی۔ 1936ء میں جب ایک مرتبہ سروجنی نائیڈو لاہور آئیں تو اقبال سے ملاقات کے لیے ان کے گھر بھی گئیں۔ اتفاق سے مظفر حسین شمیم اور چراغ حسن حسرت پہلے سے وہاں موجود تھے۔ پھر یہ دونوں حضرات تو باہر کے کمرے میں بیٹھے رہے اور سروجنی اور اقبال اندر نشست گاہ میں دیر تک مصروف گفتگو رہے۔ اس روز اپنی طبیعت کی ناسازی کے باوجود اقبال نے خود اٹھ کر سروجنی کا استقبال کیا اور رخصت ہوتے وقت موٹر تک الوداع کہنے بھی گئے۔ پھر واپس آکر دیر تک اقبال' سروجنی نائیڈو کی تعریف کرتے رہے۔

جوانی کی عمر میں ہی سروجنی کے تین انگریزی مجموعہ ہائے کلام The Bird of Time ——— The Golden Threshold ——— The Broken Wing شائع ہوچکے تھے۔ آخری مجموعہ 1917ء میں (The Broken Wing) 1915-16ء کے دوران کہی گئی نظموں پر مشتمل Songs of Love, Death & Destiny کے نام سے شائع ہوا۔ اسے لندن کے اشاعتی ادارے William Heine Man نے بہت خوبصورتی سے طبع کیا تھا۔ اس شعری مجموعے کا انتساب ان لفظوں میں کیا گیا ہے:

To The Dream of Today

And

The Hope of Tomorrow.

نیچے حیدر آباد دکن 10 اگست 1916ء مرقوم ہے۔ 108 صفحات پر مشتمل اس کتاب میں دو چار جگہ کی اغلاط کو سروجنی نے اپنے قلم اور کالی روشنائی سے خود درست کیا ہے۔ کتاب کے پہلے خالی ورق پر انہوں نے اپنے جلی اور واضح سواد خط میں اپنی یہ کتاب اقبال کو پیش کرتے ہوئے یہ الفاظ لکھے ہیں:

To

Muhammad IQBAL,

The Golden Voice of Muslim Renaessance - in Homage to his Genuis

From Sarojini Naidu

Hyderabad 22nd August 1917

Mohomed Iqbal.

The Golden Voice of the Muslim Renaessance - in homage to his genius.

from Sarojini Naidu

Hyderabad 22nd August 1917

(سروجنی نائیڈو کی اصل تحریر کی عکسی نقل)

قبل ازیں محمد عبداللہ قریشی، نظر حیدر آبادی اور بعض دیگر حضرات کے مضامین سے یہ اطلاع تو ملتی ہے کہ سروجنی نے 1917ء کا اپنا انگریزی مجموعہ کلام اقبال کی خدمت میں 1917ء ہی میں بجھوایا لیکن یہ کسی کو علم نہ تھا کہ کتاب پیش کرتے ہوئے سروجنی نے اقبال کو کن الفاظ میں یاد کیا تھا۔ 1995-96ء میں جب مجھے اسلامیہ کالج لاہور کی سربراہی کا اعزاز حاصل ہوا تو اس کی قدیم لائبریری کی خستہ کتب کے ذخیرے سے مجھے اتفاقاً" یہ کتاب بوسیدہ حالت میں دستیاب ہوئی جو اقبال کی وصیت کے مطابق ان کے ذاتی ذخیرۂ کتب سمیت اسلامیہ کالج کو عطیہ ہوئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال، سروجنی نائیڈو کے اس شعری مجموعے کے مطالعے سے بے حد محظوظ ہوئے اور اس پر اپنے گہرے تاثرات کا اظہار انہوں نے فوراً" ہی فارسی میں تین اشعار کہہ کر کیا جو لکھنؤ سے شائع

ہونے والے ادبی مجلّہ "مرقع" کی اگست 1917ء کی اشاعت میں پہلی دفعہ شامل ہوئے۔

یا رب از غارت گل بر دل نرگس چہ گزشت
دست بی طاقت و چشم نگرانست او را
شبنم و لالہ و گل اشک نگہ آلودش
گریہ بر محنت خونین جگرانست او را
خیز و پر زن کہ دریں جلوہ گہ نکہت و رنگ
طائرے نیست کہ پرواز گرانست او را

یہ شعار اقبال کے کسی باقاعدہ مجموعہ میں تو شامل نہیں البتہ صفحہ 272 پر باقیات اقبال میں موجود ہیں۔

1938ء میں ایک تحریک کے تحت لاہور کے تتبع میں اہل حیدر آباد نے بھی اقبال کی زندگی میں یوم اقبال کا انعقاد کیا۔ سروجنی نائیڈو اتفاق سے ان دنوں حیدر آباد میں تشریف نہیں رکھتی تھیں۔ جب انہیں دعوت شرکت موصول ہوئی تو انہیں اس یادگار اجلاس میں بوجوہ عدم شرکت پر بہت افسوس ہوا' تاہم انہوں نے اس محبت و اخلاص اور سپاس گزاری کے احساس میں جو انہیں ہمیشہ اقبال کی ذات سے رہا تھا' اپنا پیغام بھجوا دیا۔ انہوں نے کہا تھا:

"میں اپنے بہترین دوست اقبال کو ہندوستان کی نشاۃ ثانیہ کا عظیم ترین شاعر سمجھتی ہوں۔ اس شاعر کے اردو' فارسی شعری کارنامے ہندوستانی قوم کے زبردست راہبر ثابت ہوں گے۔"

ایک پرانے اور گہرے دوست کے لیے سروجنی نائیڈو کے یہ الفاظ بے شک ایک ایسی پیش گوئی ثابت ہوئے جو سچ ہو کر رہی۔

مصادر

1- باقیات اقبال — محمد عبداللہ قریشی
2- اقبال اور حیدر آباد — نظر حیدر آبادی
3- معاصرین اقبال کی نظر میں — محمد عبداللہ قریشی
4- اقبال کے آخری دو سال — ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی
5- اقبال کے خطوط' عطیہ کے نام — ضیاء الدین احمد برنی
6- The Broken Wing (اقبال کو پیش کردہ اصل نسخہ) — سروجنی نائیڈو
7- چند یادیں چند تاثرات — ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی

آزادی کشمیر اور اقبال

شاہدہ یوسف

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال اکادمی سائبر لائبریری
©2002-2006

کشمیر، جو قرن ہا قرن سے تہذیبوں اور مذاہب کے اختلاط کا سرچشمہ رہا ہے، کی تاریخ کے ابواب زمانہ قبل از مسیح کے طلسماتی ادوار تک پھیلے ہوئے ہیں۔ زاہد چودھری اپنی گرانقدر تصنیف "پاکستان کی سیاسی تاریخ" میں رقم طراز ہیں:

> "کشمیر کے قدیم دور کی تاریخ کو بارہویں صدی کے ایک برہمن (کلہانہ) نے "راج ترنگنی" کے نام سے سنسکرت میں منظوم کیا۔ اس کے مطابق برصغیر میں باقاعدہ حکومتی نظام 2450 قبل مسیح میں قائم ہوا جب ایک شخص گونند نے یہاں اپنا راج قائم کیا۔ اس کے بعد دو ہزار سال سے زائد عرصے تک یہاں مقامی خاندان حکومت کرتے رہے۔"[1]

کچھ عرصے تک موریہ خاندان کے ایک شہنشاہ اشوک اعظم نے بھی کشمیر پر حکمرانی کی۔ اشوک کا تعلق بدھ مت سے تھا۔ "ویدک برہمن ازم" کی انحطاطی، رجعت پسندانہ اور ظالمانہ تنگ نظری سے سیاسی ڈھانچے میں غیرانسانی رویے پیدا ہو گئے تھے۔ بدھ ازم کی بدولت یہاں نیکی، محبت، انسانیت اور بھائی چارے اور روحانی ترفع کو رواج دیا گیا۔ علوم و فنون کے مرکز "ٹیکسلا" جو کشمیر سے زیادہ دور نہیں تھا، کی بدولت وادی گندھارا سے کشمیر کا پہلا سیاسی ثقافتی رشتہ قائم ہوا۔

سرزمین کشمیر کا تاریخی، تہذیبی اور تمدنی ورثہ اپنے اندر ان گنت سیاسی کہانیاں، بیرونی حملہ آوروں کی سفاکیوں کی بے شمار داستانیں اور مقامی حکمرانوں اور راجاؤں کی خانہ جنگیاں اور مذہبی اختلافات اور آویزشوں کے احوال اپنے اندر رکھتا ہے۔ عنصر صابری اپنی کتاب "تاریخ کشمیر" میں لکھتے ہیں:

> "لفظ "کشمیر" کے متعلق مورخین کے درمیان اختلاف قطبین حائل ہے۔ بعض نے تو وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے اسے افسانہ طرازی کی نذر کر دیا ہے۔"[2]

کچھ مورخین نے اسے لفظ "کاش" اور "میر" کا مرکب بتایا ہے، اور کچھ کے نزدیک لفظ کشمیر کے پہلے دو حروف "کاشپ دیوتا" کے نام نامی سے ماخوذ ہیں۔ شہنشاہ ظہیر الدین بابر نے قوم "کاش" کے سندھ سے کشمیر سے ورود کو کشمیر کے نام کی وجہ تسمیہ قرار دیا ہے۔ وجہ تسمیہ سے قطع نظر یہاں کا سیاسی ڈھانچہ ہمیشہ عدم استحکام کا شکار رہا۔ افتراق، انتشار اور خانہ جنگی کی کیفیت کشمیر کی

تاریخ کے بیشتر ادوار میں برقرار رہی۔ مختصر ادوار کے لیے اگر اسے کچھ نیک حکمران میسر بھی آئے، تو ان کا فیضان تا دیر قائم نہ رہ سکا۔ اچھی اور صالح اقدار کو قائم کرنے والوں میں "اشوک" اور "کنشک" کے نام آتے ہیں جن کی بدولت ایک فعال اور متحرک معاشرہ وجود میں آیا۔ علم و ادب، آرٹ، فلسفے، ثقافت اور فن تعمیر کو فروغ ہوا، لیکن فروغ و ارتقاء کی یہ صورت زیادہ عرصہ برقرار نہ رہ سکی۔ "ہن" قبائیلوں کے سردار "تورمن" اور اس کے بیٹے "میرگل" کے دور حکومت میں ایک سفاکانہ اور ظالمانہ نظام قائم ہوا۔ ان کے بعد "گونند" خاندان اور "ناگا" قبیلے کی حکومتیں یکے بعد دیگرے قائم ہوئیں، بعد ازاں تاتاریوں نے اس وادی کو تاخت و تاراج کیا۔ یہ غیر انسانی اور سفاکانہ کھیل پہلے بھی بارہا کشمیر کی بساط سیاست پر کھیلے گئے۔ بقول عصر صابری:

> "ہندوستان کی تاریخ میں خونی ابواب کا آغاز اسی وقت ہو چکا تھا جب آریہ قوم نے یہاں پہلی بار ڈیرے ڈالے اور اصل باشندوں کو پاؤں تلے روندا اور اپنی مقدس کتابوں میں دیوتاؤں سے یہ دعائیں مانگیں تھیں "اے ہواؤں کے دیوتا! تو چل اور اپنی طاقت سے ان کو ویران کر دے۔ اے اگنی دیوتا! تو ان کے مکانوں کو جلا دے۔" [3]

عہد ہنود سے عہد اسلامی اور پھر خاندان چک سے خاندان مغلیہ اور پھر خاندان افاغنہ کے دور ہائے حکومت کو سینے سے لگائے کشمیر کی تاریخ تحیر، تسور اور دہشت و عبرت کے ان گنت باب مکمل کرتی رہی۔ بقول زاہد چودھری:

> "کشمیر 1752ء سے 1819ء تک افغانوں کے زیر تسلط رہا۔ افغانوں کے ظلم و جبر، معاشی استحصال اور لوٹ کھسوٹ کی وجہ سے اسے کشمیر کی تاریخ کے تاریک ادوار میں شمار کیا جا سکتا ہے۔" [4]

دور افاغنہ کے بعد تاریخ کشمیر سکھوں اور ڈوگروں کے پنجہ ءجبرو استبداد کے زیر تسلط آ گئی۔

تاریخ و تہذیب کے دھاروں میں ہزاروں سال کے تسلط اور جبر و استبداد کا یہ بار گراں اہل کشمیر کے باشعور طبقے کے ذہن و قلب پر تازیانے لگاتا رہا۔ اکابرین و زعما کی ایک جماعت قرن ہا قرن کے اس عذاب سے اپنی قوم کو ہمیشہ کے لیے نجات دلانے کی خاطر طاغوتی اور فرعون صفت قوتوں کے سامنے ڈٹ کر کھڑی ہو گئی۔ انہی زعما اور اکابرین میں علامہ اقبال کا نام صف اول کے قلمی و فکری مجاہدین میں آتا ہے۔

کشمیر سے اقبال کی قلبی و جذباتی وابستگی اپنے اندر ایک نفسیاتی جواز رکھتی ہے۔ وطن کی محبت انسان کی فطرت کا تقاضا بھی ہے اور اس کی جبلت کا ایک رخ بھی۔ وطن کی محبت اگرچہ ہر صاحب فکر و نظر کے ایمان کا جزو ہوتی ہے، لیکن اقبال کا مقصد انسانی معاشرے سے استحصالی عناصر کو ختم کرنا اور انسانی تمدن میں ارتقاع یافتہ اقدار کو رائج کرنا تھا۔ اقبال، ذہنی و فکری اور قلبی اعتبار سے ایک وسیع اور دردمندانہ نظام اخلاقیات کے علم بردار تھے۔ ایسا نظام اخلاقیات جو جزوی فلاح کا نہیں، اجتماعی فلاح کا قائل ہے۔ 3 جون 1932ء کو انھوں نے اپنے ایک بیان میں فرمایا:

"اہل کشمیر ملت اسلامیہ کا جزو لاینفک ہیں۔ ان کی تقدیر کو اپنی تقدیر نہ سمجھنا تمام ملت کو تباہی و بربادی کے حوالے کرنا ہے۔" [5]

کشمیر اقبال کے لئے محض ایک خطہ ء ارضی نہیں، بلکہ بقول ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی:

"کشمیر جنت نظیر سے اقبال کے وجود معنوی کو کچھ ایسا گہرا ربط ہے کہ اگر ہم اقبال کی شخصیت اور شاعری کو علامتی صورت میں دیکھنا چاہیں تو تخیل میں وادی کشمیر کے جلیل و جمیل نقوش ابھر آتے ہیں۔ اس کے برف پوش پر جلال کوہسار، اقبال کے فکر روشن کی تابناک رفعتوں کے عکاس ہیں، اور اس کی گل بدامن و پر بہار وادیاں کلام اقبال کی شعری و فنی رنگینیوں کی آئینہ دار۔ اقبال کی مفکرانہ شخصیت ہمیں ان مہاتماؤں کی یاد دلاتی ہے جو ہمالیہ کے دامن میں دھونی رمائے، آسن جمائے، جپ تپ گیان دھیان میں محو رہتے تھے۔" [6]

اقبال کی شخصیت کے تشکیلی عناصر میں تاریخ و تہذیب، رنگ و نسل اور حسب و نسب کے سارے ورثوں کے ساتھ کشمیر سے محبت کی متاع بھی ایک بے حد عزیز ورثے کی طرح منتقل ہوئی اور اس متاع کو اقبال نے ہمیشہ اپنے سینے سے لگائے رکھا۔

اقبال کو کشمیری مسلمانوں کی سیاسی بے بسی اور معاشی بدحالی کا بے حد احساس تھا۔ مسلمانان کشمیر کی لا زوال قربانیاں اپنے اندر ایک لا متناہیت رکھتی ہیں۔ ظلم و جبر کی اس سفاک رات کو سحر کرنے کی تدابیر، اقبال، دیگر کشمیری زعما کے ساتھ مل کر کر رہے تھے۔ اقبال عرصہ ء دراز سے کشمیر میں استعماری طاقتوں کے مظالم اور سفاکی دیکھ رہے تھے۔ ڈوگرہ راج کے وحشیانہ اور غیر انسانی سلوک نے مسلمانان کشمیر، اقبال اور دیگر سیاسی و مذہبی زعما کے دلوں میں بے چینی، اضطراب اور احساس بے بسی کو دوچند کر دیا۔

بین الاقوامی سطح پر جہاں بہت سے خطہ ہائے ارض استعماری طاقتوں کے جبر سے آزاد ہوئے، وہیں طوق و سلاسل کشمیر کے سیاسی اور جغرافیائی وجود کے گرد تنگ ہوتے چلے گئے۔ ڈوگرہ رئیس راجہ گلاب سنگھ نے ابھرتی ہوئی طاقت ایسٹ انڈیا کمپنی سے تعلقات قائم کیے۔ محمد سلیم خان، بار ایٹ لاء، اپنے مضمون میں "مسئلہ کشمیر ــــــ بین الاقوامی قانون کے تناظر میں" لکھتے ہیں:

"مسئلہ کشمیر کی ابتدا نام نہاد معاہدۂ امرتسر سے ہوئی۔ یہ معاہدہ 16 مارچ 1846ء کو امرتسر میں حکومت برطانیہ کے نمائندگان (فریڈرک کری اور ہنری منٹگمری لارنس) اور ڈوگرہ راجہ گلاب سنگھ کے درمیان ہوا۔ اس کے مطابق پچاس لاکھ روپے (پچھتر لاکھ روپے نانک شاہی) کے عوض کشمیر اور اس سے ملحقہ تمام پہاڑی علاقے گلاب سنگھ کو فروخت کر دیے گئے۔ اس معاہدے میں فروخت شدہ علاقے کے ساتھ اس کے باشندے بھی گلاب سنگھ کو منتقل ہو گئے۔" [7]

اقبال تحریک آزادی کشمیر کی روح رواں تھے۔ انہوں نے برطانوی حکومت اور سکھوں کی

کے عنوان سے ایک نظم پڑھی۔

کیا تھا گردش ایام نے مجھے محزوں
بدن میں جان تھی قفس میں صید زبوں

ہزار شکر کہ اک انجمن ہوئی قائم
یقین ہے راہ پہ آئے گا طالع واژوں

جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
اسے بھی باندھ لے اقبال! صورت مضموں[10]

انہوں نے تحریک آزادی کشمیر میں ایک فعال اور دردمند رہنما کا کردار ادا کیا۔ کشمیری حکومت کے استحصالی رویوں کے خلاف اخبارات میں باقاعدگی سے ان کے بیانات چھپتے رہے۔ 14 اگست 1931ء کو یوم کشمیر کے سلسلے میں ایک جلوس بھی نکالا گیا۔ اس کے اختتام پر ایک جلسہ بھی علامہ اقبال کے زیر صدارت منعقد ہوا۔ آپ نے اپنی صدارتی تقریر میں جو بعد ازاں "انقلاب" 16 اگست کی اشاعت میں چھپی، کہا:

"کشمیر میں عرصے سے جو مظالم برپا ہیں، ان کی موجودگی میں ضروری تھا کہ وہاں کی رعایا بھی اپنے جائز حقوق کا مطالبہ کرتی -----"[11]

13 اگست 1931ء کو کشمیر Cause کو Promote کرنے کے لیے جو جلوس نکلنے والا تھا، اس پر مقامی حکام نے پابندی لگا دی تھی۔ علامہ اقبال کو جب اس صورت حال کی اطلاع ملی تو آپ نے گورنر پنجاب کے نام ایک احتجاجی تار بھیجا جس کا مضمون یہ تھا:

"مری سے تار ملا ہے کہ یوم کشمیر کے جلوس کو مقامی حکام نے روک دیا ہے۔ مسلمانان مری آپ سے مداخلت کا مطالبہ کرتے ہیں۔"[12]

(اس کی تفصیل روزنامہ "انقلاب" کی 15 اگست 1931ء کی اشاعت میں چھپی)

غرضیکہ کشمیر کی تحریک آزادی کے سلسلے میں اقبال نے ہر سطح پر اخلاص فکر اور اخلاص عمل کا مظاہرہ کیا۔ انہوں نے مظلومین کشمیر کی امداد کے لیے مخیرین وقت سے دردمندانہ اپیل کی اور ان کی حمیت ملی کو اپنے سخن گرم سے للکارا۔ یہ اپیل بھی روزنامہ "انقلاب" 21 اگست 1931ء کی اشاعت میں شائع ہوئی۔ اس اپیل سے ایک اقتباس ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

"کشمیر کے حالات روز بروز خطرناک صورت اختیار کر رہے ہیں، اور مسلمانان پنجاب کا دائرہ عمل بھی وسیع ہوتا چلا جا رہا ہے۔ ہمارے اہل وطن اس تحریک کو فرقہ وارانہ رنگ دے کر دبانا چاہتے ہیں۔ ان حالات میں ہمیں نہ صرف کشمیر کے مظلوم بھائیوں کی امداد کرنا ہے بلکہ اس زہریلے پروپیگنڈے کا بھی مقابلہ کرنا ہے جس کے لیے بہت سے روپے کی ضرورت ہے۔"[13]

ساز باز کے خلاف قلمی و فکری جہاد جاری رکھا۔ انہوں نے کشمیر کے خلاف سازش میں مبتلا تمام استبدادی قوتوں کے خلاف ایک تحریک مزاحمت کی بنیاد ڈالی۔ ڈوگرہ راج کے مظالم کے خلاف کشمیر کمیٹی قائم کی گئی۔ اقبال اس کے ایک سرگرم رکن تھے۔ مرزا بشیر الدین کے استعفیٰ کے بعد انہیں اس کمیٹی کے صدر ہونے کا بھی اعزاز حاصل ہوا۔ یہ وہ دور آلام و مصائب تھا جب کشمیر کے غریب مسلمانوں پر حکومت وقت نے عرصہ ء حیات تنگ کر رکھا تھا۔ بے گناہ مسلمانوں کو جیلوں میں ڈالا جا رہا تھا۔ "علامہ نے کشمیر کمیٹی اور کشمیری کانفرنس کے ذریعے سے ان مظلوم انسانوں کی ہر طرح مدد کی۔ ان کی قانونی چارہ جوئی کے لیے وکیل بھیجے اور حکومت ہند کے پولیٹیکل محکمے کو اس پر آمادہ کیا کہ ڈوگرہ حکومت کو ظلم و تشدد سے باز رکھے۔ علامہ ہی کی مساعی سے حکومت کشمیر نے مسلمانان کشمیر کے مطالبات کی تحقیق کے لیے گلانسی کمیشن کا تقرر کیا۔ اس کمیشن نے تحقیقات کے بعد جو رپورٹ پیش کی' اس میں سفارش کی تھی کہ کشمیر میں مکمل آزادی ہو' مذہبی عبادت گاہوں پر سے سرکاری تضبہ ہٹا انہیں عوام کے سپرد کیا جائے' تعلیم کی اشاعت عام کی جائے' تمام محکموں میں مسلمانوں کو ان کی آبادی کے تناسب سے ملازمتیں دی جائیں۔" [8]

اقبال نے کشمیری عوام کی سیاسی' فکری اور معاشی آزادی کی راہ میں فکر و احساس کی طویل مسافتیں طے کیں۔ اس طویل اور صبر آزما مسافت میں اقبال نے ان گنت سنگ گراں اٹھائے ہیں۔ اہل کشمیر کے قومی اور ملی تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے اقبال کی فلسفیانہ اور تجزیاتی نظر نے اس "Root Cause" کا جو تعلیمی پالیسی سے لے کر معاشی اور قانونی پالیسیوں تک فتح ہوتی ہے' جائزہ لیا' اس لیے کہ کسی بھی قوم کے نظام تشخص کو ختم کرنے کے لیے استبدادی قوتیں تعلیمی اور سیاسی ڈھانچوں کو اپنے مذموم مقاصد سے ہم آہنگ اور Co-ordinate کرنے کی سعی کرتی ہیں۔

قدیم ہندوانہ اور دیومالائی تصورات و عقائد پر مبنی نظام تعلیم' مغربی تعلیمات پر مشتمل فلسفہ وحدت ادیان اور زمانہ قبل از تاریخ کے تخیلاتی قصے اور سکھ طرز فکر سے متاثر تہذیبی ملغوبوں کی حامل ثقافت اور مسلمانوں کے مذہبی زعماء اور اکابرین کے خلاف استہزاء اور تضحیک کے رویے' دراصل خطہ کشمیر میں مسلمانوں کے قومی و ملی تشخص کے خلاف ایک سازش تھی جس کے خلاف اقبال نے فکری اور قلمی طور پر جہاد کیا۔ اقبال نے صورت حال کے اس اندوہناک رخ اور استعماری طاقتوں کے اس خونیں اور متشددانہ رویے کے خلاف اہل کشمیر کے دلوں میں ایمان اور یقین کی شمع روشن کی' اپنی دردمندی اور محبت سے اہل کشمیر کے دلوں پر مرہم رکھا۔ ڈاکٹر صابر آفاقی اپنی تصنیف "اقبال اور کشمیر" میں لکھتے ہیں:

> "ہوش سنبھالنے سے لے کر دم واپسیں تک جو دکھ جو درد اور جو غم علامہ کو خار پیرہن بن کر بے قرار رکھتا رہا' وہ یہی کشمیر کی پامالی اور کشمیریوں کی غلامی و بے بسی کا غم تھا۔" [9]

کشمیر سے اقبال کا ذہنی تعلق عنفوان شباب ہی سے قائم تھا۔ 1896ء میں لاہور کے کشمیری النسل لوگوں نے "انجمن کشمیری مسلماناں" قائم کی جس کے پہلے ہی اجلاس میں اقبال نے "فلاح قوم"

کے سی ایس آئی' نواب آف ڈھاکہ بتاریخ 27، 28 اور 29 دسمبر 1908ء کو منعقد ہوا۔ اجلاس کی جائے انعقاد امرتسر تھی۔ انجمن کشمیری مسلماناں کی جانب سے علامہ اقبال نے نواب مذکور کی خدمت میں ایک سپاسنامہ پیش کیا جو بزبان فارسی تھا اور جس کے ایک ایک لفظ سے اہل کشمیر کے مفادات کی محافظت اور ان کے حقوق کی پاسداری کا احساس جھلکتا ہے۔ چند سطور ملاحظہ ہوں:

"کشمیریان صوبہ پنجاب بہ کمال آرزو مندی برائے قبولیت عہدۂ پیٹرن' بحضور والا عرض رسان اند و امید دارند کہ جناب والا از منظوری ایں درخواست جملہ برادران خطہ را مشکور و ممنون سازند و در انصرام ضروریات قومی و حفاظت حقوق اہل خطہ بیشتر از بیشتر سعی فرمائند۔" 17

اقبال کی تحریک پر بہت سے معاملات میں کشمیری عوام کو ایک آزاد قوم کی مراعات دینے کا فیصلہ ہوا۔ نواب صاحب مذکور نے اقبال ہی کی تحریک پر وائسریگل لیجسلیٹو کونسل کے اجلاس میں حکومت ہند سے کشمیریوں کے فوج میں بھرتی ہونے کے سوال پر کچھ نکات اٹھائے اور کشمیریوں کے حق میں قانون انتقال اراضی کی قانونی حدود کے تعین کے بارے میں امور زیر بحث لائے گئے' اور اس ضمن میں حکومت کے استحصالی رویوں پر احتجاج کیا گیا۔ اس طرح حکومت کی طرف سے مسٹر ملز نے اہل کشمیر کو یقین دہانی اور Re-assurance دی کہ قانون انتقال اراضی کی رو سے اہل کشمیر پر کوئی برا اثر نہیں پڑا۔

تحریک آزادی کشمیر کے راستے میں حالات کی ناسازگاری اور عدم موافقت سے اقبال کو کچھ ناخوشگوار مراحل سے بھی گزرنا پڑا جن کا مختصر ذکر پہلے ہو چکا ہے' لیکن اس سلسلے کا ایک اہم واقعہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایسا ہے کہ اس کا ذکر بے جا نہ ہو گا۔ تحریک کشمیر کی جانب سے انہیں عہدۂ صدارت کی پیشکش ہوئی جس میں ان کی ذات کو Malign کرنے اور ان کا سیاسی Image خراب کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ ایک سازشی اقدام تھا۔ اقبال نے ایک بیان (2 اکتوبر 1933ء) میں اس (صدارتی عہدے) کی پیشکش کو نامنظور کرتے ہوئے کہا:

"The offer which has been made to me is obviousely a camouflage intended to hodd wivk the public in to a beliet that the old All India Kashmir Committee still exists......" 18

اقبال ایک بے پناہ زیرک اور ذکی الحس انسان تھے۔ اس قسم کی معاندانہ سازباز اور ملی بھگت کو اپنی دانائی اور زیرکی سے Out Wit کرنا ان کے لیے کوئی مشکل بات نہیں تھی۔ اقبال نے اپنے تدبر و بصیرت اور عصری شعور و آگہی کی دولت کو کشمیر کے مظلوم اور بے بس مسلمانوں کی آزادی اور اصلاح احوال کے لیے بے دریغ خرچ کیا۔ ان کے انحطاط و زوال کے اسباب پر غور کیا' انفرادی اور اجتماعی سطح پر ان کے شعور اور احساس ذات کو بیدار کیا۔ ان کے تعلیمی' تہذیبی اور تمدنی ڈھانچے میں اصلاح کے لئے حکومت وقت سے سفارشات کیں۔ ان کی تہذیب اور

اقبال، کشمیر کی بساط سیاست پر رونما ہونے والے ہر چھوٹے بڑے واقعے کا اثر ایک مستعد اور سرگرم کارکن کی حیثیت سے لیتے۔ کشمیر کے مقدر پر چھائی ہوئی جور و استبداد کی اس اندوہناک رات کو فروغ صبح میں بدلنے کے لیے اقبال نے کئی بے خواب راتوں اور کئی اذیت ناک صبحوں کو کشمیر کی جہد البقاء کی تحریک کا حصہ بنا دیا۔ ریاست کشمیر میں جو فسادات برپا ہوئے، اقبال نے ان پر گہرے رنج و غم کا اظہار کیا اور اپنے بیان میں اس سفاکانہ عمل کی بھرپور مذمت کی۔ یہ بیان 7 جون 1933ء کو شائع ہوا:

> "میں کشمیر کی سیاسی جماعت کی بلا وجہ حمایت نہیں کرنا چاہتا، لیکن دونوں جماعتوں کے لیڈروں کی گرفتاری، لوگوں پر دروں کی بارش اور عورتوں اور بچوں پر گولی چلانا اور لاٹھی چارج ایسے واقعات ہیں جو کشمیر کو پھر ان مصیبتوں میں ڈال دیں گے جن سے کرنل کالون نے اپنی حکمت عملی سے نجات دلائی تھی۔ مجھے امید ہے کہ کشمیر گورنمنٹ موجودہ واقعات کا نفسیاتی پس منظر معلوم کرنے کی کوشش کرے گی اور ایسا رویہ اختیار کرے گی جس سے ریاست میں امن و آشتی کا دور دورہ ہو جائے گا۔"[14]

اقبال کا سیاسی تدبر ان کی ناقدانہ بصیرت، حکمت عملی اور سب سے بڑھ کر کشمیری مسلمانوں کی حالت زار پر ان کی دردمندی اور تپش دروں بارہا تحریک آزادی کشمیر میں مسلمانوں کو ایک نئی آگہی اور ایک نیا شعور دیتے رہے۔ کشمیر کی اس محبت کے صبر آزما سفر میں انہیں بعض فتنہ طراز اور بدخواہ لوگوں کی معاندانہ کاوشوں کا بھی سامنا تھا۔ نام و نمود کی خاطر تحریک آزادی کشمیر میں شامل ہونے والے منافقین کی غلط انداز سیاست کو عوام الناس کے سامنے بے نقاب کرنے کے لیے انہیں آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی صدارت سے مستعفی بھی ہونا پڑا۔ اس سلسلے میں اقبال نے ایک بیان بھی دیا جو 20 جون 1933ء کو شائع ہوا:

> "بحث و مباحثہ اور گفتگو سے مجھے یہ پتہ لگا کہ یہ لوگ دراصل کمیٹی کو دو ایسے حصوں میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں جن میں اتحاد صرف برائے نام ہی ہو گا ــــــ بدقسمتی سے کمیٹی میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو اپنے مذہبی فرقے کے امیر کے سوا کسی دوسرے کا اتباع کرنا سرے سے گناہ سمجھتے ہیں۔"[15]

علامہ اقبال کی مساعی اور تحریک سے اہل کشمیر کے سماجی، معاشرتی اور معاشی ڈھانچے میں "گلانسی کمیشن" کی سفارش پر حکومت کشمیر نے بہت سی اصلاحات منظور کیں۔ اقبال نے ان اصلاحات کا خیر مقدم کرتے ہوئے اپنے ایک بیان میں جو 3 اگست 1933ء کو شائع ہوا، کہا:

> "کرنل کالون کو میں یہ مشورہ دوں گا کہ حکومت اور عوام میں دوبارہ اعتماد اور اچھے تعلقات پیدا کرنے کے لیے وہ میرپور اور بارہ مولا میں زیر سماعت فوجداری مقدمات کو واپس لے لیں۔"[16]

آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کونسل کا سالانہ اجلاس زیر صدارت خواجہ محمد سلیم اللہ خان سی ایس آئی،

ان کے لٹریچر کو محفوظ کرنے کی خواہش بھی کی' اور جو ارباب قلم اس جانب متوجہ تھے' ان کی اس اقدام پر حوصلہ افزائی بھی کی' اس لیے کہ کسی بھی قوم کا ادب دراصل اس قوم کا تہذیبی اور تمدنی ورثہ ہوتا ہے جس میں اس قوم کے محسوسات کی تاریخ محفوظ ہوتی ہے' اور اس ورثے سے غفلت دراصل انسانی احساسات کے فطری ارتقا سے غفلت ہے۔ اور یہ انسانی جذبوں اور تاریخی تغیرات کے باہم Interact کرنے کے عمل کو محفوظ نہ کر سکنا بھی ایک تاریخ المیہ ہے اور روایت کے تسلسل کے انقطاع کی ایک سازش ہے۔ اس ضمن میں اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

> "افسوس کہ کشمیر کا لٹریچر تباہ ہو گیا۔ اس تباہی کا باعث زیادہ تر سکھوں کی حکومت اور موجودہ حکومت کی لاپروائی اور نیز مسلمانوں کی غفلت ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ وادی کشمیر کے تعلیم یافتہ مسلمان اب بھی موجودہ لٹریچر کی حفاظت کے لئے ایک سوسائٹی بنالیں۔" 19

اقبال نے منشی محمد الدین فوق کو کشمیر کے لٹریچر کی تلاش و حفاظت کے لیے ایک سوسائٹی بنانے کی تلقین کی اور انہیں تذکرۂ شعرائے کشمیر لکھنے کی تحریک بھی دلائی' اس لیے کہ فوق بھی تحریک آزادی کشمیر کے سرگرم رکن تھے اور انہوں نے اپنی صحافت' علم و ادب اور مورخانہ صلاحیتوں سے اہل کشمیر کی بڑے دردمندانہ اور خیر خواہانہ انداز میں ترجمانی کی۔ وہ تحریک آزادی کشمیر میں اقبال کے دست راست تھے اور انہوں نے صحافتی سطح پر اقبال کو قلمی جہاد کے لیے ایک پلیٹ فارم مہیا کر رکھا تھا۔ اقبال' فوق کی صحافتی اور مورخانہ خصوصیات سے' ان کے ذریعے' کشمیر کے ماضی کو عہد حاضر سے مربوط کرنے کی کوشش کر رہے تھے' وہ ہر باشعور ذہن پر کشمیر شناسی کے دروازے وا کرنا چاہتے تھے۔ وہ تاریخی واقعات کے تسلسل سے اہل کشمیر کے لیے کوئی نسخہ عبرت فراہم کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنے قلم کی نوک میں تلوار کی سی کاٹ پیدا کی:

> "ہوش سنبھالنے سے لے کر دم واپسیں تک جو دکھ جو درد اور جو غم علامہ کو خار پیرہن بن کر بے قرار رکھتا رہا' وہ یہی کشمیر کی پامالی اور کشمیریوں کی غلامی اور بے بسی کا غم تھا۔" 20

باقیات اقبالیات میں بہت سے قطعات اقبال کی کشمیر سے ذہنی و قلبی وابستگی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ قطعات "باقیات اقبال" میں "رباعیات" کے عنوان سے مندرج ہیں۔ ان قطعات میں اقبال کے فکر و قلب کا سارا سوز بے نقاب ہے:

سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
در مطلب ہے اخوت کی صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو مثل حروف کشمیر 21

پنجہ ء ظلم و جہالت نے برا حال کیا

بن کے مقراض ہمیں بے پر و بے بال کیا
توڑ اس دست جفاکیش کو یارب! جس نے
روح آزادی کشمیر کو پامال کیا[22]

اقبال نے اپنی غنائیت، تغزل اور تفکر سے لبریز شعری تصنیف "پیام مشرق" کی نظم "ساقی نامہ" میں تمہیدی اور منظریہ اشعار کے بعد کشمیر کو بڑا حیات خیز اور ولولہ انگیز پیام دیا ہے۔ اس میں انہوں نے اہل کشمیر کو تلاش و جستجو اور جہد للبقاء کا درس دیا ہے اور انہیں عروج و زوال کے اسباب و علل اور بہار و خزاں کے تغیرات کی رمزیں سمجھائی ہیں۔ سکھوں اور ڈوگروں کے دور استبداد میں ان کے ذہن میں اس ساقی نامے کے ذریعے آزادی کے دلکش خوابوں کی آرزو بیدار کی۔ (یہ ساقی نامہ نشاط باغ کشمیر کی روح پرور فضاؤں میں لکھا گیا):

چہ خواہم دریں گلستاں گر نہ خواہم
شرابے، کتابے، ربابے، نگارے
سرت گردم اے ساقی ماہ سیما
بیار از نیاگان مایا و گارے

ز چشم امم ریخت آں اشک نابے
کہ تاثیر او گل دماند ز خارے
کشیری کہ بابندگی خو گرفتہ
بتے می تراشد ز سنگ مزارے
ضمیرش تہی از خیال بلندے
خودی ناشناسے، ز خود شرمسارے
بریشم قبا خواجہ از محنت او
نصیب تنش جامہ تار تارے
نہ در دیدۂ او فروغ نگاہے
نہ در سینہ او دل بے قرارے[23]

علامہ اقبال کشمیر کی ذہین و فطین، طباع، چرب دست اور تر دماغ قوم کو استحصالی طاقتوں کے ہاتھوں بے بسی کی موت مرتے نہیں دیکھ سکتے تھے۔ وہ ذلت و غلامی کا طوق اس کے گلے سے اتار پھینکنا چاہتے تھے۔ وہ اس قوم کو جو بے مہری حالات کے ہاتھوں راکھ کے ڈھیر میں بدل چکی تھی، خودی و خود شناسی اور احساس عشق سے آشنا کرنا چاہتے تھے۔

1924ء میں کشمیر میں ریشم سازی کے کارخانے میں ایک ہنگامہ خیز اور عہد آفریں بغاوت ہوئی اور بے بس و لاچار کشمیری اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے استحصالی طاقتوں کے سامنے سینہ سپر ہو گئے۔ اقبال نے پیام مشرق میں اپنی ایک نظم بعنوان "کشمیر" لکھی جو اگرچہ اقبال کے 1921ء

کے سفر کشمیر کی یادگار ہے، لیکن اس کے لفظ لفظ سے اقبال کی کشمیر سے محبت اور دلبستگی کا اظہار ہوتا ہے:

؎ لالہ ز خاک بر دمید، موج بہ آبجو تپید
خاک شرر شرر ببیں، آب شکن شکن نگر
زخمہ بہ تار ساز زن، بادہ بہ ساتگیں بریز
قافلہ بہار را انجمن انجمن نگر24

"پیام مشرق" کے علاوہ علامہ اقبال کی شہرہ آفاق تصنیف "جاوید نامہ" (جو 1932ء میں پہلی بار زیور طباعت سے آراستہ ہوئی) میں علامہ اقبال نے ایک سو دس اشعار صرف کشمیر کے بارے میں کہے ہیں۔ ان اشعار میں اقبال نے مسلمانان کشمیر کو حریت و حمیت کا اور غلامی سے آزاد ہونے کا درس دیا۔ سیاسی اور معاشی آزادی کے طریقوں سے آگاہ کیا۔ سامراجی طاقتوں کے جبر سے آزاد ہونے کے گر سکھائے۔ جاوید نامہ کے آسمانی سفر کا وہ مرحلہ جسے "آنسوئے افلاک" کا نام دیا گیا ہے، میں علامہ اقبال، سید علی ہمدانیؒ اور طاہر غنی سے جو علم و فضل اور تصوف و شاعری میں کمال رکھتے تھے، اہل کشمیر کی حالت زار بیان کرتے ہوئے کشمیری کی حیات دوام اور ہمہ جہت ارتقاء کا راز دریافت کرتے ہیں۔ خطہ ارضی پر مسلمانان کشمیر کا غم خوار و درد مند "آنسوئے افلاک" پہنچ کر بھی اپنی زار و زبوں قوم کے لیے بے قرار نظر آتا ہے:

؎ از تب یاراں تپیدم در بہشت
کہنہ غمہا را خریدم در بہشت
تا دراں گلشن صدائے درد مند
از کنار حوض کوثر شد بلند25

اسی مرحلہ "آنسوئے افلاک" ہی میں اقبال شاہ ہمدانؒ سے مسلمانان کشمیر کی آزادی اور خود مختاری کے استحکام کے لیے ہدایت و بصیرت طلب کرتے ہیں:

؎ تیز تر شو تا فتد ضرب تو سخت
ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت26

غرضیکہ اقبال، "جاوید نامہ" کے تمثیلی پیرایوں میں مسلمانان کشمیر کو ڈوگروں کی ذلت آمیز غلامی سے نجات کے طریقے سکھاتے، ان کے دلوں میں شر کی قوتوں سے بر سر پیکار ہونے کا عزم پیدا کرتے رہے۔ آگے چل کر "جاوید نامہ" ہی میں بزبان "زندہ رود" (جو اقبال کی اپنی ذات کا حوالہ ہے) کہتے ہیں:

؎ ساغرش غلطندہ اندر خون اوست
در نئے من نالہ از مضمون اوست
از خودی تا بے نصیب افتادہ است
در دیار خود غریب افتادہ است27

اقبال حصول آزادی کی راہ میں اہل کشمیر کو ان وسائل سے مالا مال کرنا چاہتے ہیں جو بقا اور ارتقاء کے راستوں کا زاد راہ ہیں۔ وہ جذبہ و احساس اور خودی و خود شناسی کی کلید اہل کشمیر کے ہاتھ میں تھما کر انھیں انقلاب عالم اور بیداری کائنات کے عمل کا حصہ دار بنانا چاہتے ہیں۔ "جاوید نامہ" کے اسی حصے میں اقبال اس انسانیت سوز معاہدۂ امرتسر یا بیع نامہ امرتسر کی بھرپور مذمت کرتے ہیں جس میں حکومت برطانیہ کے نمائندگان نے راجہ گلاب سنگھ کے ہاتھ سرزمین کشمیر مع اس کے عوام الناس بیچ دیا تھا:

باد صبا اگر بہ جنیوا گزر کنی
حرفے ز ما بہ مجلس اقوام باز گوئے
دہقان و کشت و جوے و خیاباں فروختند
قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند!

علامہ اقبال نے اپنی تصنیف "ارمغان حجاز" میں ایک حصہ جو "ملا زادہ" 28 ضیغم لولابی کشمیری کے بیاض" کے نام سے مخصوص کیا ہے، اس میں مشمولہ انیس منظومات دراصل اقبال کی تحریک حریت کشمیر کے ضمن میں ایک انقلابی فکر کی حامل ہیں۔ وادی لولاب سرزمین کشمیر میں سرینگر اور بارہ مولا کے درمیان ایک حسین و دلکش وادی ہے۔ ملا زادہ ضیغم ایک فرضی کردار ہے جسے اقبال نے اپنے فکر کے ابلاغ کے لیے بطور علامت استعمال کیا ہے۔ علامہ منبر و محراب کے ان وارث علماء کو آزادی کشمیر کا نقیب بنانا چاہتے ہیں:

گر صاحب ہنگامہ نہ ہو منبر و محراب
دیں بندۂ مومن کے لیے موت ہے یا خواب
اے وادی لولاب!
ہیں ساز پہ موقوف نوا ہائے جگر سوز
ڈھیلے ہوں اگر تار تو بے کار ہے مضراب
اے وادی لولاب!
ملا کی نظر نور فراست سے ہے خالی
بے سوز ہے میخانۂ صوفی کی مے ناب
اے وادی لولاب!
بیدار ہوں دل جس کی فغان سحری سے
اس قوم میں مدت سے وہ درویش ہے نایاب
اے وادی لولاب 29

ارمغان حجاز کے اسی حصے کی وہ نظم بھی اقبال کے اہل کشمیر سے دلی تعلق کو ظاہر کرتی ہے:

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہل نظر کہتے تھے ایران صغیر

آہ یہ قوم نجیب و چرب دست و تر دماغ
ہے کہاں روز مکافات اے خدائے دیر گیر[30]

رئیس احمد جعفری اپنی کتاب "اقبال اور سیاست ملی" میں لکھتے ہیں:

"اقبال نے اپنے خطوں میں، تقریروں میں، خطبوں میں، بیانوں میں، شعروں میں کشمیر کا مرثیہ کہا ہے۔ خود روئے ہیں اور دوسروں کو رلایا ہے۔ وہ ہر اس تحریک کے ہمدرد تھے جو کشمیر کی اصلاح و فلاح کی علم بردار ہو۔ وہ ہر اس جماعت کے رفیق تھے جو کشمیر کا مسئلہ لے کر اٹھے۔"[31]

اقبال نے کشمیر میں مطلق العنانیت کے خاتمے کے لیے اپنا ذاتی اثر و رسوخ بے دریغ استعمال کیا۔ والی بھوپال سے ان کے گہرے مراسم تھے، کئی ریاستوں کے راجہ ان کی دوستی کا دم بھرتے تھے، اور کئی قانون دان ان کے ایک اشارے پر مظلومین کشمیر کی پیروی کرنے کو تیار تھے۔ اقبال نے ان تمام وسائل کو جو انہیں میسر تھے، تحریک آزادی کشمیر پر نچھاور کر دیا۔ کشمیر کے مصائب پر اقبال نے بین الاقوامی ضمیر کو جھنجھوڑنے کی سعی کی۔ معزز و مقتدر وکلاء کو کشمیر کی جیلوں میں محبوس مسلمانوں کی قانونی چارہ جوئی کے لیے آمادہ کیا۔ جلوسوں میں شرکت کی، جلسے منعقد کیے، تقاریر کیں، بیانات دیے، منظومات لکھیں، مسجدوں اور خانقاہوں کی حرمت کی بحالی کے لیے کاوشیں کیں۔ غیر مسلم سیاسی زعما و اکابرین کو اپنا ہم خیال بنایا۔ اپنی تحریر و تقریر سے سرکاری ملازمتوں کی حصولی اہل کشمیر کے لیے آسان کی۔ ناروا ٹیکسوں اور غلط قسم کے قانون اراضی سے مسلمانان کشمیر کو نجات دلائی۔ انسانی رویوں کے فقدان اور اقدار کی شکست و ریخت کے اس دوراہے پر اقبال نے اہل کشمیر کو ایک نیا طرز احساس اور ایک نیا لائحہ عمل فراہم کیا۔ سیاسی آشوب اور عصری بحرانوں میں گھرا ہوا یہ خطہ آج بھی اقبال کے جذبہ و احساس سے رہنمائی حاصل کر رہا ہے۔

حواشی

1- زاہد چودھری، "پاکستان کی سیاسی تاریخ" جلد 3، لاہور، ادارۂ مطالعہ تاریخ، 1990ء، ص 100
2- عنصر صابری، "تاریخ کشمیر" لاہور، پروگریسو بکس اردو بازار، 1991ء ص 11
3- عنصر صابری، "تاریخ کشمیر" لاہور، پروگریسو بکس 1991ء، ص 29
4- زاہد چودھری، "پاکستان کی سیاسی تاریخ" لاہور، ادارۂ مطالعہ تاریخ 1990ء، ص 111
5- عبدالواحد معینی سید، نقش اقبال، لاہور، آئینہ ادب، 1969ء، ص 151
6- افتخار احمد صدیقی ڈاکٹر، "عروج اقبال" لاہور، بزم اقبال، 1987ء ص 3
7- سفیر اختر، مرتب، "کشمیر —— آزادی کی جدوجہد" اسلام آباد، انسٹیٹیوٹ آف پالیسی سٹڈی، 1991ء، ص 38
8- عبدالواحد معینی سید، نقش اقبال، لاہور، آئینہ ادب، 1969ء ص 150-151
9- صابر آفاقی ڈاکٹر، "اقبال اور کشمیر" لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، 1977ء، ص 34
10- عبدالواحد معینی سید، مرتب "باقیات اقبال" لاہور، آئینہ ادب 1978ء، ص 27-31
11- محمد رفیق افضل، مرتب، گفتار اقبال، لاہور، ادارۂ تحقیقات پاکستان 1969ء، ص 131
12- ایضاً، ص 130
13- محمد رفیق افضل، مرتب، گفتار اقبال، لاہور، ادارۂ تحقیقات پاکستان، 1969ء، ص 132
14- لطیف احمد شیروانی، مولف، حرف اقبال، لاہور، المنار اکیڈمی، ص 219
15- لطیف احمد شیروانی، مولف "حرف اقبال" ص 221-222
16- ایضاً، ص 226
17- محمد عبداللہ قریشی، حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، لاہور، بزم اقبال، 1986ء، ص 145-146
18- Abdul Vahid Sayed, Thoughts & Reflections of Iqbal, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1973 A.D., Pg. 304
19- (i) رئیس احمد جعفری، اقبال اور سیاست ملی، لاہور، فیروز سنز سن ندارد، ص 154
(ii) عطاء اللہ شیخ، مرتب اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، حصہ اول، لاہور، شیخ محمد اشرف 1945ء، ص 58، (مکتوب بنام ظہور الدین مہجور)
20- صابر آفاقی ڈاکٹر، اقبال اور کشمیر، لاہور، اقبال اکادمی 1977ء، ص 34
21- عبدالواحد معینی سید، مرتب، باقیات اقبال، لاہور، آئینہ ادب 1978ء، ص 32
22- ایضاً، ص 33

23- محمد اقبال' پیام مشرق' لاہور' غلام علی پرنٹرز' 1989ء ص 115-116

24- محمد اقبال' پیام مشرق لاہور' غلام علی پرنٹرز 1989ء ص 133

25- محمد اقبال' جاوید نامہ' لاہور' غلام علی پبلشرز 1986ء ص 158

26- ایضاً' ص 160

27- محمد اقبال' جاوید نامہ' صفحہ 160

28- محمد اقبال' جاوید نامہ' صفحہ 162

29- محمد اقبال' ارمغان حجاز' حصہ اردو' لاہور' شیخ غلام علی اینڈ سنز1989ء ص 34

30- محمد اقبال' ارمغان حجاز' ص 36

31- رئیس احمد جعفری' "اقبال اور سیاست ملی" لاہور' فیروز سنز' سن ندارد ص 153

✢ ✢ ✢

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

ہارٹ شورن کا فلسفہ ہمہ از اوست

شفیقہ اختر

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

ہارٹ شوان کے نزدیک ایک مطلق ہستی ہے، اور وہ تمام موجودات سے اعلیٰ اور افضل ہے۔ الہیات کم اسی قدر تقاضا ہے۔ مذہب کے نزدیک خدا ایک ایسی ہستی ہے جس کی عبادت کی جانی چاہئے، اس لیے الہیات کو خدا کا ایسا تصور پیش کرنا ہو گا جو ان تمام قدروں کا متحمل ہو جو مذہب نے پیش کیں، اور اخلاقی اور ثقافتی سطح پر بھی اس سے عبادت اور عزت و تکریم کا اظہار ہو سکے۔ ہارٹ شورن کے نزدیک صرف "ہمہ از اوست" ہی ایسا تصور خدا پیش کر سکتا ہے۔ ہارٹ شورن اپنے فلسفہ ہمہ از اوست کے لیے ان تمام فلسفیوں کا مرہون منت ہے جنھوں نے اس کے فلسفہ "ہمہ از اوست" کی تشکیل میں اس کو مدد دی۔ ان میں افلاطون، سری جائیو، شیلنگ، پرس، اقبال، برڈیو اور ویز شامل ہیں۔ لیکن وہ وائٹ ہیڈ کے فلسفے کو نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ وائٹ ہیڈ کی کتاب بعنوان "فلسفیانہ تصور خدا پر تنقید" پر تنقید کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اتنی عظیم فکر پر اپنے احساسات کا اظہار کیے بنا رہنا ناممکن ہے، اور یہ کہ فلسفیانہ الہیات پر شاید ہی بہتر مقالہ لکھا جا سکے۔ اس نے الہیات اور "ہمہ اوست" کے برعکس "ہمہ از اوست" کا فلسفہ تشکیل دیا۔ اس کے نزدیک پانچ بڑے سوالات خدا کے متعلق اٹھائے جا سکتے ہیں:-

(1) کیا ذات خداوندی ابدیت کی حامل ہے۔
(2) کیا اس کی حقیقت زمان سے وابستہ ہے۔
(3) کیا وہ شعور ہے۔
(4) کیا وہ دنیا کا علم رکھتا ہے۔
(5) کیا وہ کائنات پر انحصار کرتا ہے۔

ہارٹ شورن کے پہلے سوال کا پہلا جواب یہ ہے کہ اپنی ذات کے چند ایک پہلوؤں میں خدا ابدیت کا حامل ہے اور تغیر کا متحمل نہیں، مثلاً یہ کہ پیدائش اور موت کے اعتبار سے ابد ہے۔ ابد اس کی ذات کی کمی اور بیشی کی متحمل نہیں۔ لیکن اپنی ذات کے چند ایک پہلوؤں میں کمی اور بیشی کا متحمل ہے اور ان میں تغیر پر بھی فی نفسہ غالب ہے۔ وہ کائنات کی ہر بات پر خبیر ہے۔ تیسرا یہ کہ وہ شعور رکھتا ہے اور نہ صرف یہ بلکہ اپنی ذات کا بھی شعور رکھتا ہے۔ وہ عقل کل اور کائنات کی ہر بات پر خبیر ہے۔ خدا کائنات کی ہر چیز پر مکمل حاوی ہے، یعنی یہ کہ وہ اعلیٰ ترین ابدی زمانی شعور ہے جو کل کائنات پر حاوی ہے۔ خدا کا یہ تصور نہ صرف ان بنیادی قدروں کا متحمل ہو

سکتا ہے جن کا تقاضا مذہب نے کیا' بلکہ یہ اس بنیادی منطقی تجزیے کا متحمل ہو سکتا ہے جس کے لیے تجربی اعتراف جدید سائنس نے مہیا کیا۔

مغربی فلسفے کی تاریخ نے ہارٹ شورن کے نظریے کے خلاف آٹھ نقطہ ہائے نظر پیش کیے :

1- اول یہ کہ ذات خداوندی گویا ایک ابدی شعور ہے جو نہ تو دنیا کو جانتا ہے اور نہ ہی دنیا پر اشتمال کرتا ہے' جیسا کہ ارسطو کی دینیات سے واضح ہے۔
2- ثانیاً یہ کہ ذات خداوندی ایک ایسا ابدی شعور ہے کہ جو کائنات کو جانتا ہے' لیکن اسے اپنی ذات سے خارج کرتا ہے جیسا کہ لائبنیز اور اینسلم کے فلسفہ سے ظاہر ہے۔
3- خدا علم و شعور کی دسترس سے باہر ہے جیسا کہ پلاٹینس کے نظریہ صدور و ظہور سے ظاہر ہے۔
4- ذات خداوندی ایک ابدی شعور ہے جو دنیا کو جانتا ہے' اور اس میں شامل ہے۔ (سپائینوزا اور رائس)
5- خدا ایک ابدی زمانی شعور ہے جو اگرچہ جانتا ہے' لیکن دنیا کو اپنی ذات میں شامل نہیں کرتا' جیسا کہ فاسٹس اور لیکوائر کا نقطہ نظر ہے۔
6- ایسا ابدی زمانی شعور جو دنیا سے قدرے خارج ہے۔
7- کلیتہً زمانی یا ناگہانی ظہور شعور ہے۔ (الیگزانڈر کا نقطہ نظر)۔
8- ذات خداوندی زمانی تو ہے' لیکن لاشعوری ہے۔ (ہنری نیلسن)

ہارٹ شورن کا تصور خدا ایسے محمولات سے عبارت ہے جیسے ابدیت اور علم بسیط' جو زمان اور کائنات یعنی مکان کو اپنی ذات میں شامل کرتا ہے۔ یہ خدا کا ایک نہایت ہی واضح تصور ہے' لیکن اس طرح ذات خداوندی دو متضاد پہلوؤں سے عبارت ہو جاتی ہے۔ ایک یہ کہ وہ مطلق ہے' اور اس کی ذات میں میں تغیر ممکن نہیں۔ دوسرا یہ کہ وہ اضافی ہے' اور قابل تغیر بھی۔ اور یہ امتیاز وائٹ کے "خدا" کی اور اولین اور ذیلی فطرت سے عبارت ہے۔ ہارٹ شورن کے نزدیک الوہیت وجدانی اضافت ہے۔ اس نظریئے کے مطابق "ہمہ از اوست" گویا ماتحتی اضافت ہے' اور خدا ایک مرکب اکائی جس کو ایک کیفیت کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ماتحتی اضافت کے مطابق وہ مختلف رشتوں میں تغیر اور تبدیلی کا حامل ہے' اور قدروں کے اعتبار سے خودمختار اور مطلق ہے۔ ایسا محسوس اسم جو اگرچہ مجرد کا انحصار کرتا ہے' لیکن مجرد سے سبقت لے جاتا ہے۔ نہ صرف کلی طور پر مطلق ہے' بلکہ اعلیٰ ترین اضافت ہے۔ اسی عظیم ترین اضافت کی وجہ سے ذات خداوندی ایک مجرد جوہر و اصل کی حامل ہے' اور اسی وجہ سے وہ حقیقی مطلق اور غیر متغیر ہے۔

ہارٹ شورن' خدا کے متعلق نظریات میں سے کسی نظریے کو ہم از اوستی نظریے کے مساوی نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک ذات باری تعالیٰ ایک اعلیٰ ترین ابدی و زمانی حقیقت ہے۔ جو دنیائے عالم کا علم رکھتی ہے اور اس پر حاوی ہے۔ یہ الوہیت متعلقہ کی دو قطبی اضافت ہے۔ اس پر کوئی تعجب نہیں کہ الہیات کی تاریخ قدیم دینیت اور ہم اوستی نظریات کی حامل ہے جو خدا کو

وحدانیتی اور یک قطبی اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں۔

روایتی دینیت کا فلسفہ مطلقیت اور ماورائیت پر اصرار کرتا ہے اور کائنات خدا کے درمیان تخصیص قائم کر دیتا ہے اور یہ ضمانت دیتا ہے کہ وہ غیر متغیر ہے اور اس کی ذات میں کسی قسم کے جمود اور آرائش و زیبائش کو خارج کرتا ہے۔ فلسفہ "ہم اوست" خدا کو متغیر اشیاء کے مکمل نظام کے ساتھ عین کر دیتا ہے اور اس کی تمام مطلق' ماوراء اور خود مختار خصوصیات سے انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ روایتی دینیت کا ایک ایسا نظریہ پیش کرتا ہے جس کے مطابق خداوند اعلیٰ ترین اور مکمل ترین ہونے سے قاصر ہے۔ کیونکہ "کون و مکان" خدا سے عظیم تر ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار خدا اور کائنات دونوں پر ہے۔ اس طرح "ہم اوست" کا فلسفہ خدا کے اس جوہر کو سمجھنے سے قاصر ہے' جو اپنے کمال میں مطلق ہے اور تغیر کے نشیب و فراز سے آزاد ہے۔

ہم اوستی اور روایتی دینیت' متضاد خصوصیات کے ایک سلسلے پر یقین رکھتے ہیں' دوسرے گروپ کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہارٹ شورن کے نزدیک دینیت اور ہم اوستی فلسفے کے درمیان مشترک عنصر یہ ہے' کہ وہ غیر مشروط تضادات کی بے انصاف فطرت پر یقین کر لیتے ہیں۔ اس طرح فلسفہ ہم اوست اور روایتی الہیات نے ایک مصنوعی معضلہ کو تخلیق تو کیا ہے کیونکہ دونوں کا مفروضہ یہ ہے کہ اعلیٰ ترین حقیقت کی طرف صرف اسی وقت اشارہ کیا جا سکتا ہے جب ایک امتیازی فرق کے قطب کو دوسرے قطب سے قطعاً" الگ کر دیا جائے۔ اس معضلہ سے اسی وقت نجات ممکن ہے جب ایک قطبیت کے اصول کو رد کر دیا جائے اور اس کی جگہ کثرت قطبین کو غصب کر دیا جائے۔ اس اصول پر "مارس کوہن" بھی یقین رکھتا ہے جس کے نزدیک بنیادی معکوسین و تخالفین ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں' اور خود مختار بھی۔

کثرت کا اصول ایک ایسی الہیات کی طرح اشارہ کرتا ہے جس میں تمام تضادات خدا کی ذات میں ہے کیونکہ اپنی حقیقت کے ایک پہلو میں وہ پیچیدہ ہے اور تمام موجودات کے ساتھ اشتمال رکھتا ہے۔ یہ ایک معکوس خصوصیت خدا کے وجود میں کسی مناسب تعلق سے داخل ہے۔

ہارٹ شورن کے نزدیک فلسفہ دو قطبیت "ہمہ اوست" اور "روایتی الہیات" سے ہم از اوست کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ فلسفہ ہم از اوست کے مطابق خدا جبلی طور پر خلقی ہے۔ اور تغیر پذیر منفرد اکائیوں پر انحصار رکھتا ہے اور وہ ایک ہی وقت میں ابدی' مطلق اور مختار ہستی ہے ------ اور دنیا سے ماوراء بھی۔

مزید برآں خدا ایک ذات ہے جو معاشرہ پسند بھی ہے۔ ایک ایسی ہستی جو مستقل طور پر تغیر کی حامل ہے' لیکن اس کے باوجود مطلق اور ابدی پہلو بھی رکھتی ہے۔ لیکن خدا کی ذات اور معاشرتی خو باہمی طور پر ایک دوسرے کو گھیرے میں لیے ہوئے ہیں' کیونکہ ایک "انا" سے مراد یہ ہے کہ وہ معاشرتی روابط کے ساتھ مشروط ہو۔ حکمت اور محبت وہ خصوصیات باری تعالیٰ ہیں۔ جو اسی وقت مفہوم پائیں گی جب وہ اپنی مخلوق کے ساتھ تعلق رکھے۔ روایتی مفروضہ کہ خدا علم رکھتا ہے اور اپنے بندوں کے ساتھ شفقت و محبت بھی لیکن وہ ان کے ساتھ کسی طرح متعلق نہیں' ایک

متناقض مفروضہ ہے۔ لیکن عام نقطہ نظر کے مطابق علم و محبت کے معروض جاننے والے اور محبت کرنے والے کو زیادہ متاثر کرتے ہیں۔ اور عام نقطہ نظر کہ خدا اپنی تخلیق سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ گویا یہ کہنے کے مترادف ہو گا کہ اسے اپنے بندوں کا علم یا خبر نہیں۔ علم رکھنا اور محبت کرنا ایک دوسرے کو شعار کر لیتا ہے۔ خدا جب اپنے بندوں کو جانتا ہے یا محبت کرتا ہے تو اس طرح وہ انہیں غیر معمولی طور پر شعار کر لیتا ہے۔ اپنے جوہر میں نہیں ---- بلکہ اپنی ہی مکمل ذات اور ہستی میں۔

یہاں ایک اور سنجیدہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ خدا اپنے "کل" وجود میں نامکمل ہستیوں کو شامل کرتا ہے تو وہ خود بھی نامکمل ہے اور اس طرح عبادت کے لائق نہیں' اور یہ کہ تمام موجودات اس کی ذات سے خارج ہیں تو وہ ہستی جو ان کو شامل کرے گی' وہ اس سے زیادہ عظیم ہو گی ---- یوں وہ اعلیٰ ترین اور ارفع ترین نہیں رہے گا۔ چنانچہ ہارٹ شورن یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ وہ نہایت اثر آفرین اور جدید ترین ہے۔ وہ ایک مکمل ذات ہے جس پر اپنی ذات کے سوا کوئی سبقت نہیں لے جا سکتا۔ وہ بے مثال ہے۔ اس کا بے مثال ہونا ناممکن نہیں۔ سبقت لے جانا' یہ ہے کہ جس قدر بھی کائنات ہے' اسے آغوش کر لیا جائے تاکہ اس کی ذات میں کمی کوئی نہ ہو' تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس قدر "قدر" مستقبل میں وجود پائے' خدا کی ذات اس کی ہم آغوش ہو گی۔ خدا تغیر پذیر ہے' ان مجرد پہلوؤں میں نہیں جو ابدی ہیں' بلکہ ان پہلوؤں میں جو دوسری اشیاء اور ہستیوں کے ساتھ متعلق ہیں۔ یہاں پر حکمت کی خصوصیت خدا کی "دو قطبیت" کو روشن کرتی ہے۔ بنیادی طور پر حکمت' ابدیت کی حامل ہے۔ خدا ہر چیز کو جانتا ہے اور اس کا علم رکھتا ہے' یہاں تک بھی کہ اس کا علم' ماضی' حال اور مستقبل تک بسیط ہے لیکن اس کے علاوہ وہ مطلقاً" حکیم بھی ہے۔ ہارٹ شورن کے نظریے کے مطابق خدا کا ایک متعلقہ اور تغیر پذیر پہلو بھی ہے' یعنی اگرچہ وہ مطلقاً" حکیم ہے' لیکن اس کا علم ہر آن تغیر پذیر ہے۔ نئے واقعات ہر لحہ صادر ہوتے رہتے ہیں لیکن ان کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے خدا کا علم ان پر امر واقع کے طور پر گرفت نہیں کرتا کیونکہ اگر آپ اس طرح سمجھیں تو گویا ان کو جھٹلا رہے ہیں۔ خدا ان کو ممکنات کے طور پر نہیں جانتا لیکن ممکنات کے طور پر وہ غیر متعین متبادلوں کے درمیان انتخاب کے غیر معین دائرے میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ کوئی امکان حتمی نہیں جب تک کہ اسے حقیقت نہ بنا لیا جائے اور زیبائی کی مادی روش رفتار حالات ہے۔ چنانچہ خدا اگرچہ مطلقاً" اور ابدی حکمت رکھتا ہے۔ لیکن وہ نہیں جانتا کہ کل کیا ہو گا' جب تک کہ وہ رد نہ جائے۔ اس لیے اس کی حکمت کا ایک ابدی اور مطلق پہلو ہے' اور دوسرا زمانی پہلو ہے۔ جو کچھ حکمت کے لیے درست ہے' وہی دوسری خوبیوں کے لیے بھی درست ہے۔ چنانچہ یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ خدا اگرچہ مکمل ترین ہستی ہے' لیکن متغیر بھی ہے۔

✣ ✣ ✣

اقبال اور نظریہ وحدت الشہود

شگفتہ بخاری

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال اکادمی پاکستان
©2002-2006

فکر اقبال کا مطالعہ کرتے ہوئے شدت سے ایک احساس جنم لیتا ہے کہ اقبال کی فکر ہمہ جہتی ہے۔ زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں اقبال کے خیالات اگر واضح نہیں تو ڈھکے چھپے انداز میں نہ ملتے ہوں۔ یوں لگتا ہے کہ اقبال بہت تھوڑے وقت میں بہت کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال پر تحقیق کرنے والے دن رات فکر اقبال کے مخفی گوشوں کو تلاش کرنے میں مصروف ہیں۔

اقبال کے صوفیانہ نظریات پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ کہیں تو وہ وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور کہیں وحدت الوجود کے مخالف۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اصل حقیقت کیا ہے۔

اسلام کا ظہور عرب میں ہوا' اور جوں جوں اسلام کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا اور فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا اور اسلام عرب سے نکل کر غیر عرب دنیا میں پہنچا تو اس پر دوسرے مذاہب کا اثر ہونا ناگزیر تھا۔ اسلامی تہذیب پر براہ راست مسیحیت' نو افلاطونیت' بدھ مت اور ہندو فلسفے کا اثر ہوا۔ اگر غور کریں تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ سب سے زیادہ اثر نو افلاطونیت کا ہوا ہے۔ نو افلاطونیت کا رنگ اسلام کے سادہ سے تصور توحید میں اس انداز سے گھلا کہ اس عام فہم سے تصور نے "وحدت الوجودی" رنگ اختیار کر لیا۔ شیخ محی الدین ابن عربی (637ھ 1240ء) نے وحدت الوجود کے مسئلے کو اس انداز سے پیش کیا کہ یہ مسئلہ تصوف کا پہلا اصول اور لازمی جزو بن گیا۔ وحدت الوجود کا یہی تصور ہمیں جدید فلاسفہ میں سپائی نوزا کے ہاں بھی ملتا ہے۔

وحدت الوجود کے نظریے سے ترک دنیا' بے عملی' بے فکری اور حد سے بڑھے ہوئے توکل اور قناعت نے عام انسان کو بھی سیدھے راستے سے ہٹنے پر مجبور کر دیا۔ چونکہ عام انسان کے لیے اس نظریے میں بڑی کشش تھی' اس لیے لوگ مسلسل بے عملی کا شکار ہوتے چلے گئے اور حد سے متجاوز توکل نے انسان کو ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہنے کا سبق پڑھا دیا۔

ہندوستان میں صوفی سلسلے جو خاصے وقت تک رائج رہے' ان کا اثر ایران اور ایران کی علمی سرحد عراق تک تھا۔ قادریہ' سہروردیہ' اور چشتیہ سلسلے' جن میں صلح کل کا طریقہ رائج تھا' یہ تینوں سلسلے وحدت الوجود کے قائل تھے۔ بعض صوفیاء اس میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ وہ دائرۂ اسلام سے بھی باہر آجاتے تھے۔

برصغیر پاک و ہند میں حضرت مجدد الف ثانیؒ نے ایک ایسا فلسفہ پیش کیا جو وحدت الوجود

کے فلسفے کا ہر طرح سے مد مقابل تھا۔ جہاں تک ان دونوں فلسفوں کے معنی کا تعلق ہے تو وحدت الوجود کو توحید عینی اور وحدت الشہود کو توحید ظلی کہا جاسکتا ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے دونوں فلسفے ذات خدا اور مخلوق کے تعلقات کو بیان کرتے ہیں:

"وجود یعنی ہستی حقیقی واحد ہے لیکن ایک ظاہر وجود ہے اور ایک باطن۔ باطن وجود ایک نور ہے جو جملہ عالم کے لیے بمنزلہ ایک جان کے ہے۔ اسی نور باطن کا پرتو ظاہر وجود ہے جو ممکنات کی صورت میں نظر آتا ہے۔ ہر اسم و صفت و فعل کے عالم ظاہر میں ہے' ان سب کی اصل وہی وصف باطن ہے' اور حقیقت اس کثرت کی وہی وحدت صرف ہے' جیسے امواج کی حقیقت عین ذات دریا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جملہ افراد کائنات تخلیقات حق ہیں۔ سبحان الذی خلق الاشیاء وھو عینھا' اور اس کثرت اعتباری کا وجود اسی وحدت حقیقی سے ہے۔" (تذکرۂ غوثیہ)

وحدت الشہود کا بیان یہ ہے کہ وجود کائنات اور ظہور آثار و صفات مختلفہ واحد مطلق کی ذات و صفات کا ظل و عکس ہے جو عدم میں منعکس ہو رہا ہے' اور یہ ظل عین صاحب ظل نہیں ہے بلکہ محض ایک مثال ہے۔

ان دونوں نظریات کو سامنے رکھیں تو ایک طرح سے یہ دو مختلف تعیناتی رجحانات کے ترجمان دکھائی دیتے ہیں۔ نواب سر احمد حسین نظام جنگ بہادر اپنی کتاب فلسفہ فقراء میں بڑی خوبصورتی سے دونوں کے فرق واضح کرتے ہیں*

وحدت الوجود (ھوالکل)	وحدت الشہود (ھوالہادی)
نظریہ (ہمہ اوست)	نظریہ (ہمہ از اوست)
رجحان تصوف (سکون کی طرف مائل)	رجحان تصوف (جوش کی طرف مائل)
میں اور وہ جدا نہیں (وہ دریا تو میں قطرہ ہوں)	(اس کے ساتھ میں' اور میرے ساتھ وہ ہے)
وصل	عشق
اعتقاد: میں کون؟ انا الحق (عارف)	اعتقاد: (میں کون؟ انا عبدہ) عاشق

علامہ اقبال نے جب مسلمانوں' اور خصوصاً" برصغیر (پاک و ہند) کے مسلمانوں کی پستی اور زوال کے اسباب و علل پر غور کرنا شروع کیا تو ان پر یہ بات واضح ہوئی کہ جمود' سکون اور بے عملی مسلمانوں کے زوال کا سبب تو ہیں ہی' اس پر ستم یہ کہ فلسفہ وحدت الوجود کی منفی تعلیمات بھی جلتی پر تیل کا کام کر رہی ہیں۔ علامہ کی طبیعت میں صوفیوں جیسی شان پائی جاتی تھیں۔ وہ خود فرماتے ہیں کہ

> "میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے' اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہوگیا تھا' کیونکہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی

خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔"

یہاں سے یہ اندازہ لگانا کہ اقبال سرے سے تصوف ہی کے خلاف تھے' غلط ہے۔ علامہ اقبال اسلامی تصوف کے زبردست حامی تھے' البتہ وہ تصوف کی غیر اسلامی تعبیر کے خلاف تھے۔ ان کے نزدیک اسلامی تصوف دلوں میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس کا مقصد انسان کا صفات الٰہیہ سے متصف ہونا ہے تاکہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنے اندر شان یکتائی کو بیدار کر سکے۔ غیر اسلامی تصوف کی تعلیم یہ ہے کہ اپنے آپ کو مٹا دو' اپنی ذات کو فنا کر دو اور خودی کو گم کر دو۔ مسلمان' ذوق عمل سے بیگانہ' اسی غیر اسلامی تصوف کی تعلیمات کی بنا پر ہو گئے تھے۔ نظریہ وحدت الوجود کی تعلیم کے مطابق انسان موجود نہیں بلکہ موہوم ہے۔ جب انسان کا وجود سراسر دھوکا اور فریب ہے تو لامحالہ وہ جدوجہد اور عمل سے بیگانہ ہو جائے گا۔ اطاعت گزاری کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ جب فرد کی ہستی باطل ہو گئی اور اس کے وجود ذاتی کی نفی ہو گئی تو پھر اخلاقی ذمہ داری بھی ختم ہو گئی۔

علامہ اقبال نے قرآن کو اپنے نظریہ خودی کا منبع اور مصدر قرار دیا ہے۔ انہوں نے جب قرآن کا مطالعہ گہری نظر سے کیا تو یہ راز ان پر منکشف ہوا کہ قرآن سر تا سر جہاد کی تعلیم دیتا ہے۔ رموز بے خودی میں اقبال نے حلفیہ بیان کیا ہے کہ ان کی مثنوی کا ایک ایک لفظ تعلیمات قرآنی پر مبنی ہے۔

گر دلم آئینہ بے جوہر است
ور بحرفم غیر قرآن مضمر است
پردۂ ناموس فکرم چاک کن
این خیابان را ز خارم پاک کن
روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسہ پا کن مرا

علامہ اقبال پر جب یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ مسلمان قوم کی بربادی کا واحد ذمہ دار نفی خودی کا عقیدہ ہے تو انہوں نے اپنی تمام تر صلاحیتیں خودی کے اثبات کی اشاعت پر صرف کر دیں۔ اکبر الہ آبادی کے نام اپنے ایک خط 20 جولائی 1918ء میں علامہ اقبال وضاحت کرتے ہیں:

"..... میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا' اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہوتی ہے۔"

مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں:

1- ایک وہ جو عاشقانہ شاعری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے' اور دوسری وہ قسم ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے۔

2- دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیائے اسلام اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذات باری تعالیٰ میں

ہے نہ کہ احکام باری تعالیٰ میں۔
پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم کی بے خودی تمام مذاہب و اخلاق کی جڑ کاٹنے والی ہے، لیکن میں ان دونوں قسم کی بے خودی پر معترض ہوں، اور بس حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے۔"

علامہ کے نزدیک انسان کی بڑائی اس میں نہیں کہ وہ اپنی خودی کی نفی کردے بلکہ وہ اثبات و استحکام خودی کا درس دیتے ہیں۔ وہ انسان کو انسان کی روپ میں انسانیت کے کمال درجے پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں۔ انسان کی اپنی ایک پہچان ہے۔ وہ خالق سے الگ وجود رکھتے ہوئے خدا کا بندہ ہے جس کو اگر کمال حاصل کرنا ہے تو اپنے اندر شان یکتائی پیدا کرے۔ اپنی خودی کو سربلند کرے اور احکام خداوندی کی بجا آوری کرتے کرتے اس بلندی پر پہنچ جائے کہ خدا خود انسان کی رضا کا طالب ہو۔

اسی خودی کے درس کو اقبال نے اپنے نظریہ وحدت الشہود کی تفسیر بنایا ہے۔ اقبال کا میلان تصوف کی طرف ہے، لیکن تصوف کے نظریہ وحدت الشہود کی طرف، جس کی تعلیم شیخ احمد سرہندیؒ نے دی ہے۔ اقبال کا رجحان شروع میں وحدت الوجودی فلسفے ہی کی طرف تھا لیکن بعد میں غور و خوض کے بعد اور اپنی کوشش سے اقبال نے اس میں تبدیلی پیدا کی۔ اقبال قرآن کو علم کا ایک بڑا ماخذ مانتے ہیں۔ جب اقبال نے قرآن کا اچھی طرح مطالعہ کیا تو یہ راز ان پر منکشف ہوا کہ قرآن خیال کے بجائے عمل پر زور دیتا ہے اور اسی اصول میں قوموں کی بہتری کا راز پوشیدہ ہے۔ اسی ذوق عمل کو اپنی قوم سے متعارف کرانے میں علامہ اقبال نے اپنی تمام تر صلاحیتیں بروئے کار لاتے ہوئے کبھی شاعری کو اظہار کا ذریعہ بنایا تو کبھی نثر کو۔ وہ فلسفے میں فلسفہ خودی کا درس دیتے ہیں اور تصوف میں وحدت الشہود کا جس کا اصل مقصد جوش ہے اور جو وحدت الوجودی فلسفے کے مخالف ہے جو محض سکون کا پیغامبر ہے اور جس پر چل کر جمود لازم آتا ہے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی کسی قوم پر مردنی چھائی ہو اور خدا کو منظور ہو کہ یہ قوم اس مردنی سے باہر نکلے تو وہاں کوئی نہ کوئی مصلح، کوئی لیڈر ایسا پیدا کر دیتا ہے جو قوم کے ناسوروں پر مرہم رکھنے کا کام کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی قوم کے مرض کی تشخیص کرلی کہ یہ قوم محکومی اور غلامی کے مرض کا شکار ہے تو انہوں نے دافع مرض دریافت کیا، اور وہ دوا نسخہ اثبات و استحکام خودی تھا۔

اسلام کی تعلیمات کو اگر غور سے دیکھیں تو ہمیں کہیں بھی یہ نظر نہیں آتا کہ انسان کو نفی خودی کی تعلیم دی گئی ہو۔ علامہ اقبال نے بھی یہ تعلیم دی کہ "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔
قرآن پاک میں ہے "انی جاعل فی الارض خلیفہ" یعنی میں زمین میں اپنا خلیفہ مقرر کرنے والا ہوں۔ اس آیت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انسان بے پناہ تخلیقی قوتوں کا مالک ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو زمین پر خلیفہ بنانے کے لیے چنا۔ اب انسان کو ہرگز ہرگز یہ زیب نہیں

دیتا کہ وہ اپنی ذات کی نفی کر کے فنا فی اللہ ہو جائے' بلکہ یہ کہ اس پر جو ایک عظیم ذمہ داری عائد کی گئی ہے کہ وہ اس دنیا میں موجود رہ کر کاروبار حیات چلائے اور "فنا فی اللہ" کے بجائے "بقا با اللہ" کو ترجیح دے۔ یہی خودی کا سبق ہے جو اقبال نے اپنی قوم کو دیا۔

علامہ اقبال نے بے خودی کے خلاف خودی' بے عملی کے خلاف عمل اور سکون و جمود کے خلاف حرکت کے تصورات کی اشاعت کی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر ہمارے سامنے آتی ہے کہ مسلمان قوم جس نے ایک عہد زریں اپنے کارناموں سے رقم کیا تھا' جب چنگیز خاں اور ہلاکو خاں کے حد سے بڑھے ہوئے ظلم و ستم نے ان کے اندر سے جوش و ولولہ چھین لیا اور وہ دنیا داری سے بیزار ہوگئے' ان کے اندر سے جینے کی آرزو یکسر ختم ہوگئی اور نئی نئی مصیبتوں نے انہیں اندیشہ ہائے روزگار میں مبتلا کر دیا تو انہوں نے گوشہ عافیت میں پناہ ڈھونڈنی شروع کر دی۔ اس قسم کے حالات کا اثر اس وقت کے ادب اور فلسفہ و فن پر ہونا بھی ناگزیر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ادبیات فارسی نے اس زمانے میں اسی قسم کے تصورات کو اس انداز سے پیش کیا کہ پوری قوم پر جمود کی سی نیند طاری ہوگئی۔ اس جمود سے پیدا شدہ تساہل پسندی' حد سے بڑھی ہوئی کاہلی اور بے معنویت نے عام انسان کو بہت دیر تک اپنے چنگل میں پھنسائے رکھا۔

ہندوستان میں فلسفہ وحدت الوجود کی غیر اسلامی تعبیر کی اشاعت نے بہت لمبے عرصے تک خوب اپنا رنگ جمایا کیونکہ ہندوستانی مسلمانوں پر اس وقت کے حکمرانوں نے ظلم و ستم ڈھا ڈھا کر' اور ہر طرح سے انہیں پسماندہ رکھ کر تباہی کی عمیق گہرائیوں میں پہنچا دیا تھا جہاں سے مسلمان اگر چاہتے بھی تو نہیں نکل سکتے تھے۔ اس پر یہ کہ انہیں اگر سکون و جمود اور تساہل پسندی کی تعلیم ملتی تو یہ لازمی بات تھی کہ وہ پسند کی جاتی۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے نظریہ وحدت الشہود پیش کیا اور تصوف کو ایک نئی تعبیر دی جس کی رو سے انسان کو سکون کے بجائے جوش' وصل کے بجائے عشق کی تعلیم دی گئی جس میں انسان بندہ رہتا ہے اور عشق میں مبتلا' اور اسے تڑپ رہتی ہے وصل کی۔

وحدت الوجود کے قائل صوفیا خدا کی معرفت حاصل کرنے کی غرض سے اپنی خودی کو خدا میں گم کر دیتے ہیں۔ اقبال اپنی خودی کو برقرار رکھتے ہوئے حیات جاودانی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ وہ وحدت الوجودی تصور وصال کے بجائے فراق کو ترجیح دیتے ہیں:

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو' ہجر میں لذت طلب

علامہ نے خواجہ حسن نظامی کو ایک خط میں لکھا:

"حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ گسستن اچھا ہے یا پیوستن' یعنی فراق اچھا ہے یا وصال؟"

میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی (غیر اسلامی) تصوف ہے' اور میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں..... آپ کو یاد ہوگا جب آپ نے مجھے "سر الوصال" کا لقب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے "سر الفراق" کہا

جائے۔ اس وقت بھی میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے کیا ہے۔ آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شان عبدیت انتہائی کمال روح انسانی کا ہے، اس سے آگے اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔"

اقبال نے 'وحدت الوجود' کے جامد اور ساکن نظریے کے برعکس جوش اور عمل کا نظریہ پیش کیا اور "سکون" کے فلسفے کو ترک کر کے ذوق عمل سے روشناس کیا۔ علامہ اقبال کے تمام فلسفے کا محور یہی نظریہ خودی ہے۔ وہ زینو کے نظریہ عدم حرکت پر بحث کرتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ کائنات کا بنیادی اصول حرکت مسلسل ہے۔ اگر کائنات کا بنیادی اصول حرکت ہے تو یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ قومیں بغیر حرکت کے ترقی کریں۔

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

اقبال کہتے ہیں: "ایک ثقافتی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے پرانے جامد و ساکن نظریے کا مخالف ہے۔ اس کا تصور کائنات حرکی ہے۔" حرکت اصول عمل ہے۔ حرکت کا یہی فلسفہ اقبال کو نظریہ "وحدت الشہود" کی تشریح و تعبیر کرنے میں مدد دیتا ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اقبال کے فلسفے کے صوفیانہ پہلو کا منبع و مصدر یہی وحدت الشہود کا فلسفہ ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ اقبال نے ایک سوئی ہوئی قوم کو جگانے کا بیڑا اٹھایا تھا۔ وہ ایک درد مند دل رکھتا تھا اور اس سے مسلمانوں کی حالت جو اس کے زمانے میں نہایت ہی دگرگوں تھی، دیکھی نہیں جاتی تھی۔ مسلمانوں کو اس حالت سے نکالنے اور ان کے کھوئے ہوئے وقار کو بحال کرنے کے لیے وہ مختلف زاویوں سے بھرپور کوشش کرتا ہے اور اپنی شاعری، نثر اور فلسفے سے مسلمانوں میں زندگی کی نئی روح پھونکتا ہے۔

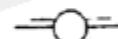
کتابیات

-1 اقبال کی مابعد الطبیعیات' ڈاکٹر عشرت حسن انور
-2 اسلامی تصوف اور اقبال' ڈاکٹر ابو سعید نور الدین
-3 تشکیل جدید الہیات اسلامیہ' علامہ اقبال (ترجمہ نذیر نیازی)
-4 حکمت رومی' خلیفہ عبدالحکیم
-5 رومی و اقبال در حکمت قرآن' عمران لیاقت حسین
-6 شرح اسرار خودی' (پروفیسر) یوسف سلیم چشتی
-7 متعلقات خطبات اقبال' ڈاکٹر سید عبداللہ
8 مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں' علامہ اقبال (ترتیب و ترجمہ ڈاکٹر تحسین فراقی)
-9 وحدت الوجود (اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ)
زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود —— مجدد الف ثانیؒ اور اقبال کی تنقید کا ایک مطالعہ"' احمد جاوید
-10 The Mujjaddid's Conception of Tawhid
By Dr. Burhan Ahmad Faruqi
-11 رود کوثر' شیخ محمد اکرام
-12 مکتوبات امام ربانی (حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ) ترجمہ : مولانا محمد سعید احمد نقشبندی
-13 تاریخ فلسفہ جدید' ڈیکارٹ سے ہیگل تک' ڈاکٹر نعیم احمد
-14 علامہ اقبال' افکار و خیالات۔ مرتبین مصباح الحق صدیقی : تسنیم کوثر گیلانی

+ + +

180
180

اقبال اکادمی پاکستان،
لاہور کی خصوصی پیش کش

کلیاتِ اقبال

فارسی

(خاص الخاص ایڈیشن)

- اغلاط سے پاک۔
- مضبوط اور پائیدار جلد مع گولڈن ڈائی خوبصورت حاشیہ۔
- عمدہ، معیاری کتابت۔
- درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

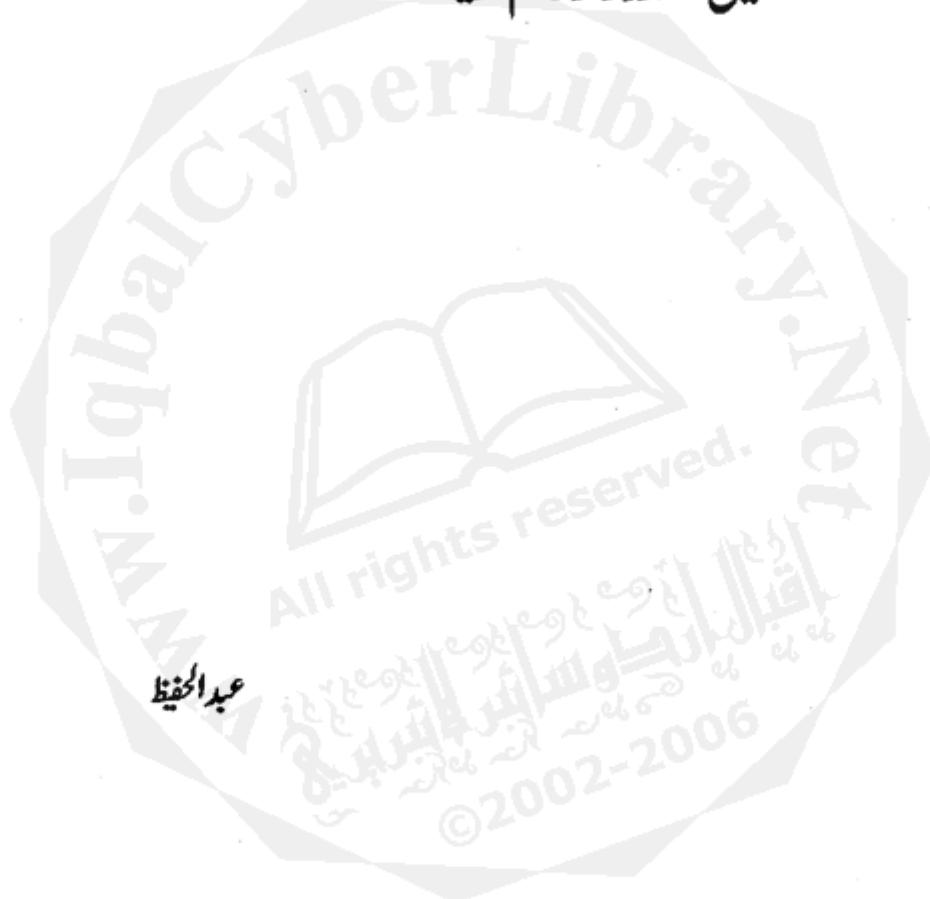
قیمت : ۱۰۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی۔)

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved
©2002-2006

تخلیق، صدور اور ہم ازلیت

عبدالحفیظ

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

تخلیق، صدور اور ہم ازلیت

(Creationism, Emanationism and Co-Eternity)

اسلام کا بنیادی عقیدہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ اللہ نے کائنات کو اپنے ارادے سے تخلیق کیا۔ تخلیق کئے جانے سے پہلے کائنات نہیں تھی، اللہ نے اسے عدم سے تخلیق کیا۔ اس نظریہ میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ یہ کہ اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ ہستی ہے، اور یہ کہ وہ عدم سے (Ex-nihilo) تخلیق کرنے پر قادر ہے۔ بعد کے ادوار میں اگرچہ بعض مسلم متکلمین نے یہ نقطہء نظر اختیار کیا کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے ایک مادہ موجود تھا جس سے کائنات کی تخلیق کی گئی، لیکن اس مادے کے بارے میں انہوں نے یہ موقف اختیار لیا کہ اسے خدا نے اپنے ارادے سے تخلیق کیا۔ قرآن پاک کی ان آیات کو انہوں نے ثبوت کے طور پر پیش کیا جن میں کہا گیا ہے کہ تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کا عرش پانی پر تھا۔ ان لوگوں نے کہا کہ تخلیق کائنات سے پہلے پانی اور عرش موجود تھے، لیکن انہیں بھی اللہ نے ہی تخلیق کیا، چنانچہ اللہ کی ذات ہی ازلی ہے اور کوئی اور شے ہم ازلی (Co-eternal) نہیں۔

اس کے برعکس مسلم فلسفیوں الفارابی اور ابن سینا نے یہ موقف اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ ہستی نہیں۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفت "فکر" ہے۔ انہوں نے اس بات سے انکار کیا کہ کائنات کی تخلیق، اللہ کے ارادے سے ہوئی ہے۔ انہوں نے اس بات سے بھی انکار کیا کہ یہ تخلیق عدم سے (ex-nihilo) تھی۔ ان کا نظریہ تھا کہ کائنات کا ذات باری سے صدور (Emanation) ہوا ہے جس طرح سورج سے روشنی صادر ہوتی ہے۔ ان کا موقف تھا کہ اللہ کی ذات کمال مطلق (Absolute Perfection) کی حامل ہے، اور صاحب ارادہ ہونا اس کی شان کے منافی ہے۔ اس کے لئے انہوں نے دلیل یہ دی کہ ارادے کے اظہار کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔

(۱) ارادہ کرنے والے کے پاس کسی چیز کی کمی ہو اور اسے حاصل کرنے کا ارادہ کیا جائے۔ (2) صاحب ارادہ ذات اپنی کسی ناقص صفت کو اپنے سے الگ کرنے کا ارادہ کرے۔ چنانچہ صاحب ارادہ ہونا عدم کمال (imperfection) یا نقص پر دلالت کرتا ہے۔ چونکہ ذات باری، کمال مطلق کی حامل

ہے، اس کے بارے میں کسی عدم کمال کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اس لئے وہ صاحب ارادہ ہستی نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے فکر کو خدا کی بنیادی صفت قرار دیا اور یہ کہا کہ اس کا فکر ہی دراصل اس کا ارادہ ہے۔ اگر ذات باری کی بنیادی صفت فکر ہے تو اس فکر کا معروض کیا ہے؟ مسلم فلسفیوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ ذات باری اپنے فکر کا خود ہی معروض ہے۔ چونکہ خدا کی ذات ہمیشہ سے ہے، اس کی صفت فکر بھی ہمیشہ سے ہے، لہٰذا وہ ہمیشہ سے ہی اپنی فکر کا معروض ہے۔ انہوں نے کہا کہ خدا کا اپنے بارے میں فکر اپنے آپ کو جاننا ہے۔ خدا کا اپنے آپ کو جاننا دراصل یہ جاننا ہے کہ وہ واجب الوجود ہستی (Necessary Being) ہے اور تمام موجودات کی علت اولیٰ ہے۔ اس طرح خدا کا علم ذات تمام موجودات کے علم پر محیط ٹھہرتا ہے۔ چونکہ ذات باری میں کسی چیز کی کمی نہ تھی کہ موجودات کے صدور میں کچھ باعث تاخیر ہوتا، لہٰذا خدا کے اپنے آپ کو جاننے کے ساتھ ہی اس کی ذات سے موجودات کا صدور شروع ہو گیا۔ کائنات ازلی (Eternal) ہے، اور یہ ذات باری سے صادر (Emanate) ہوئی ہے، اسے خدا نے ارادے سے تخلیق نہیں کیا۔ یہ نہ ہونے سے ہونا نہیں ہوئی، یہ ہمیشہ سے ہے۔ ذات باری کائنات کی علت ہے اور کائنات اس کا معلول۔ ذات باری کائنات سے محض منطقی اعتبار سے متقدم ہے۔ زمانی اعتبار سے یہ دونوں ہم وقت (Simultanious) ہیں۔ نہ ذات باری کائنات سے زمانی اعتبار سے متقدم (Prior) ہے اور نہ کائنات ذات باری سے زمانی اعتبار سے متاخر (Posterior) ہے۔۔

اگر ہم اس بات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں کہ مسلم فلاسفہ فارابی اور سینا نے مسلمانوں کے مسلمہ عقیدۂ تخلیق کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اختیار کرنا کیوں ناگزیر خیال کیا، انہوں نے خدا کی صفت ارادہ سے انکار کرکے "فکر" کو خدا کی بنیادی صفت کیوں قرار دیا، اور قرآن پاک میں سات آسمانوں کے تصور پر مشتمل نظریہ کائنات (Cosmology) کو نظر انداز کرکے نو افلاک (Nine heavens) پر مشتمل کونیات کو کیوں اختیار کیا؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ نظریات اور بطلیموس (Ptolemy) کی فلکیات (Cosmology) جو کہ اس دور کی سائنس کا درجہ رکھتی تھی، سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ ارسطو نے کائنات میں دو بنیادی اصولوں کا مابعد الطبیعی نظریہ پیش کیا تھا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ تمام ہستی صورت اور مادہ پر مشتمل ہے۔ مطلق صورت (Absolute Form) کو وہ خدا کا نام دیتا ہے۔ اس نے یہ بھی نظریہ دیا کہ مطلق صورت اور مطلق مادہ حقیقت ہیں لیکن وجود نہیں رکھتے۔ اپنے تصور خدا کی خصوصیات واضح کرتے ہوئے ارسطو نے استدلال پیش کیا کہ خدا صاحب ارادہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ صاحب ارادہ ہونا اس کی اکملیت (Perfection) کے منافی ہے، لہٰذا خدا کی بنیادی صفت فکر ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ خدا کے فکر کا معروض اس کی ذات سے باہر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ بھی اس کی اکملیت کے خلاف ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ

الفارابی اور ابن سینا نے ارسطو کا یہ نظریہ بعینہٖ قبول کیا اور اسلام کے تصور خدا کو اس کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ ارسطو کی ما بعد الطبیعات کے مطابق جس طرح خدا ازلی ہے اسی طرح مطلق مادہ بھی ازلی ہے۔ ارسطو کے تصور کے مطابق خدا مادے کا خالق نہیں۔ بلکہ مادہ ازلی طور پر خدا کے متوازی حقیقت ہے۔ چونکہ کائنات کی تمام اشیاء مادے اور صورت کے ملنے سے وجود میں آتی ہیں اور مطلق مادہ اور مطلق صورت ازل سے ہیں، اس لئے کائنات بھی ازل سے ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ الفارابی اور ابن سینا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کائنات ازلی ہے (اگرچہ وہ ارسطو کے برعکس اس بات کے قائل ہیں کہ مادہ ازل سے ہی خدا سے وجود میں آیا (Originate) ہے)۔ ا۔ اس طرح وہ مسلمانوں کے اس عقیدے کا انکار کرتے ہیں جس کے مطابق صرف خدا کی ذات ہی ازلی ہے، اور کائنات کی تخلیق اللہ کے ارادے سے ہوئی ہے۔ جب ہم سینا اور فارابی کے نظریہء صدور کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس نظریے پر بھی فلاطینوس (Plotinus) کے اثرات ہیں۔ فلاطینوس کا نظریہ تھا کہ کائنات خدا سے اس طرح صادر ہوئی ہے جس طرح سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ سینا اور فارابی نے اس نظریے کو قبول کیا تاہم اس پر بعض ممکنہ اعتراضات کے پیش نظر مرحلہ وار صدور (Graded Emanation) کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق کائنات خدا سے دسویں مرحلے پر وجود میں آتی ہے۔ جس اعتراض سے بچنے کی کوشش میں انہوں نے یہ نظریہ وضع کیا وہ یہ تھا کہ اگر خدا کی ذات واحد مطلق ہے تو پھر کائنات میں پائی جانے والی کثرت (Multiplicity) خدا سے کیسے صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے کائنات کے خدا سے صدور کا جو ماڈل پیش کیا اس کے مطابق پہلے مرحلے پر تو صرف ایک ہی چیز یعنی عقل اول صادر ہوتی ہے اور پھر آہستہ آہستہ ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اور بالآخر دسویں مرحلے پر مادہ اور یہ مادی کائنات وجود میں آتی ہے۔ اگرچہ نظریہ صدور کی یہ قسم (Version) فلاطینوس کے نظریہ صدور سے فلسفیانہ اعتبار سے بہت بہتر معلوم ہوتی ہے لیکن کیا اسلامی عقائد کے قریب ہونے کے اعتبار سے بھی یہ فلاطینوس کے نظریہء صدور سے بہتر ہے؟ یہ نظریہ تکوین بھی قرآن کے نظریہ تخلیق سے اتنا ہی دور ہے جتنا کہ دیگر غیر اسلامی نظریات۔

یونانی فلسفیوں کے زیر اثر، تخلیق کائنات کے عقیدے کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اختیار کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ فارابی اور سینا نئے نئے فکری مسائل میں الجھتے چلے گئے۔ نظریہ صدور کی رو سے خدا کا تصور یہ بنتا ہے کہ وہ واجب الوجود ہستی ہے جبکہ دیگر تمام اشیاء ممکن الوجود ہیں۔ خدا خود غیر معلول (Uncaused) ہے لیکن ہر شے کی پہلی علت وہی ہے۔ خدا کی بنیادی صفت ان کے نزدیک چونکہ فکر ہے اور فکر، منطق کے اصولوں کے مطابق اپنا اظہار کرتا ہے، جس میں لزوم پایا جاتا ہے اس لئے خدا سے عقل اول کا صدور منطقی لزوم کے تحت ہوا۔ خدا کی وحدانیت کا تصور فلسفیوں نے خدا کی، مطلق

سادہ اور غیر مرکب فطرت' کے اصول (Doctrine of the absolute simplicity of God) کی شکل میں دیا۔ 2۔ انہوں نے کہا کہ خدا کی مطلق فطرت کا تقاضا ہے کہ اس کا علم بھی شائبہ کثرت سے پاک ہو اور واحد ہو۔ چونکہ خدا کے واحد علم سے واحد کا ہی صدور ممکن ہے' اس لئے خدا سے براہ راست صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے۔ اس طرح انہوں نے علت (Cause) کے وحدانی (Unitary Event) ہونے کا نظریہ پیش کیا۔ اس سے پہلے وہ علت اور معلول کے درمیان منطقی لزوم (Logical Necessity) کے تعلق کا نظریہ پیش کر چکے تھے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے محض اپنے آپ کو جاننے سے اشیائے کائنات وجود میں کیسے آنے لگیں؟ مسلم فلسفیوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ خدا چونکہ کمال مطلق کا حامل ہے اس لئے اس کی ذات میں علم' تخلیق کے مترادف ہے' اور ان میں کوئی زمانی فاصلہ نہیں ہوتا۔ اس سے ان کے نظریہ علت کا ایک اور اہم اصول کہ علت اور معلول زمانی اعتبار سے ہم وقت (Simultaneous) ہوتے ہیں۔ سامنے آتا ہے' علت اپنے معلول سے صرف منطقی اعتبار سے متقدم (Prior) ہوتی ہے اور معلول بھی اپنی علت سے صرف منطقی اعتبار سے ہی متاخر (Posterior) ہوتا ہے۔ اگر علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق تسلیم کیا جائے تو پھر ماہیت کے اعتبار سے علت اور معلول کو ایک ہی قسم کا ہونا چاہئے۔ چونکہ مسلم فلسفیوں کے نزدیک خدا کی بنیادی صفت عقل یا فکر (Pure Thought) ہے اس لئے انہوں نے استدلال کیا کہ خدا سے جو چیز براہ راست صادر ہوتی ہے' وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے عقل (Intellect) ہی ہو سکتی ہے۔ علت کے غیر مرکب (Unitary Event) ہونے سے ان کے نظریہ تعلیل کا ایک اور اصول یہ بھی سامنے آتا ہے کہ "ایک علت سے محض ایک ہی معلول صادر ہوگا۔" چنانچہ خدا سے براہ راست صرف عقل اول ہی صادر ہوتی ہے۔ عقل اول کا علم اپنے بارے میں دو قسم کا ہوگا: اپنے وجود کے لئے خدا پر منحصر ہونے کی بناء پر وہ ممکن الوجود ہے' اور منطقی لزوم کے تحت صادر ہونے کے اعتبار سے واجب الوجود۔ خدا کا علم واحد تھا' اس لئے اس سے ایک ہی شے صادر ہوئی' عقل اول کا علم دو قسم کا ہے اس لئے اس سے دو چیزیں' عقل دوم اور فلک اول صادر ہوئیں۔ 3۔

عقل دوم کا علم اپنے بارے میں دو سے زیادہ قسم کا ہوگا اس لئے اس سے عقل سوئم اور فلک دوئم اور کچھ دیگر فلکی اجسام وجود میں آتے ہیں۔ اس طرح ہر نئے درجے پر صادر ہونے والی اشیاء کی تعداد بڑھتی چلی جاتی ہے۔ بالآخر عقل دہم سے زمان و مکان پر مشتمل دنیا اور اس دنیا میں پائی جانے والی تمام اشیاء' افراد اور روابط کے جنس (Genera)' انواع (Species) اور افراد وجود میں آتے ہیں۔ خدا سے کائنات کا صدور' تعلیل اور منطقی لزوم کے جن اصولوں کے تحت وقوع پذیر ہونا شروع ہوا تھا وہ اصول پوری کائنات کے ہر مرحلے پر جاری و ساری رہتے ہیں۔ اس طرح جو تصور کائنات

(World View) ابھرتا ہے وہ بلاشبہ ایک کائناتی جبریت (Universal Determinism) کا تصور ہے۔ لیکن اگر کائنات میں جبریت ہے اور ہر واقعہ منطقی لزوم کے تحت رونما ہو رہا ہے تو پھر ہم انسان اور اس کے اعمال کو اس سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرا سکتے۔ اس طرح انسان کی اخلاقی آزادی کی نفی ہو جاتی ہے جبکہ اسلام انسان کو آزاد اور اپنے اعمال کے لئے جوابدہ ٹھہراتا ہے۔ اگر ہر واقعہ منطقی لزوم کے تحت پہلے سے طے شدہ ہے، اور خدا کی ذات صاحب ارادہ ہستی نہیں کہ وہ کائنات میں اپنے ارادے سے مداخلت کر سکے، تو پھر انسانی دعاؤں اور التجاؤں کی کیا حقیقت رہ جاتی ہے؟ فارابی اور سینا کے تصور خدا کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان ناقابل عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ انسان آزاد رہتا ہے اور نہ خدا۔ معجزات کے مافوق الفطرت واقعہ ہونے سے انکار کرنا پڑتا ہے، اور قیامت کے دن حشر اجساد (Bodily Ressurection) کو بھی ماننا ممکن نہیں رہتا۔ اسی طرح خدا کے علم جزئیات (God's Knowledge of Particulars) کا بھی انکار لازم آتا ہے۔

امام غزالی نے جو کہ اسلام کے رواتی عقائد پر یقین رکھتے تھے، مسلم فلسفیوں کے نظریات پر شدید تنقید کی۔ وہ فلسفیوں کے نظریات کو غیر درست سمجھتے تھے۔ امام غزالی نے بجا طور پر محسوس کیا کہ فلسفیوں کے نظریات کو رواتی کلامی طریقوں (Traditional Theological Methods) سے مسترد کرنا بے نتیجہ ہوگا، ضرورت اس امر کی ہے کہ جن فلسفیانہ نظریات سے متاثر ہو کر انہوں نے یہ نظریات وضع کئے ہیں ان نظریات پر تنقید کی جائے اور جس منطق پر انہوں نے اپنے دلائل کو استوار کیا ہے اسی منطق سے ان کے استدلال کا ابطال کیا جائے۔ امام غزالی کا اس بات پر ایمان تھا کہ حق اور ناحق کو آپس میں ملایا نہیں جا سکتا۔ وہ مذہب اور فلسفے دونوں کو حق (Truth) نہیں سمجھتے تھے بلکہ صرف مذہب کو ہی صداقت مانتے تھے۔ ان کا ایمان تھا کہ جب بھی فلسفہ کو مذہب سے ملانے کی کوشش کی جائے گی تو اس کوشش کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نظریات تضاد سے خالی نہیں ہوں گے۔ امام غزالی نے اپنی کتابوں میں اسلام کا جو فلسفۂ مذہب پیش کیا ہے اس کے مطابق کسی مذہبی صداقت سے اس وقت تک انکار نہیں کرنا چاہئے جب تک اسے ماننا منطقی طور پر ناممکن نہ ہو، اور کسی فلسفیانہ صداقت کو اس وقت تک صداقت نہیں سمجھنا چاہئے جب تک اسے مسترد کرنا منطقی تضاد کو جنم نہ دیتا ہو۔ 4۔

انہوں نے تہافتہ الفلاسفہ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں مسلم فلسفیوں کی کتابوں سے بیس (20) مسائل پر ان کے نظریات اخذ کر کے ان کا تجزیہ کیا اور یہ ثابت کیا کہ

(1) یا تو وہ فلسفیانہ اصول ہی غلط ہے جس کی بنیاد پر انہوں نے کسی مسئلہ کے بارے میں نتیجہ اخذ کیا۔ یا

(2) یا اگر ان کے مقدمات درست ہیں تو انہوں نے نتیجہ اخذ کرنے میں منطقی اصولوں کی خلاف

ورزی کی ہے۔ یا

(3) اگر کہیں ان کے نتائج درست ہیں تو یہ نتائج ان مقدمات سے اخذ ہی نہیں ہوتے جن سے انہوں نے یہ اخذ کئے ہیں۔

غزالی نے بیس میں سے سولہ مسائل پر یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ ان پر معروف مذہبی عقیدہ سے فلسفیوں کے انحراف کو نظرانداز کیا جا سکتا ہے، لیکن چار مسائل پر ان کے انحراف سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انہوں نے اسلام کے بنیادی عقائد کے صریحاً برعکس نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔ یہ چار مسائل درج ذیل ہیں

(1) ازلیت کائنات کا مسئلہ۔ (2) خدا کے علم جزئیات سے انکار کا مسئلہ۔

(3) معجزات سے انکار۔ (4) حشر اجساد سے انکار۔

غزالی نے ٹھیک طور پر یہ محسوس کیا کہ ارادی تخلیق کائنات کے قرآنی نظریے کو چھوڑ کر کائنات کی ازلیت کے ارسطو کے نظریے کو اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ مسلم فلسفیوں نے ارادے (Volition) کی اس تعریف کو مسترد نہ کیا جو ارسطو نے پیش کی تھی۔ چنانچہ غزالی نے اس تعریف پر شدید تنقید کرتے ہوئے اسے غلط ثابت کیا اور یہ ثابت کیا کہ خدا کے لئے صاحب ارادہ ہونا نہ صرف یہ کہ کمال (Perfection) کے منافی نہیں، بلکہ عین کمال کا تقاضا ہے کہ خدا صاحب ارادہ ہستی ہو۔

غزالی اس بات کے قائل ہیں کہ "کائنات" اور "وقت" دونوں ماضی کے ایک ایسے لمحے میں جو موجود لمحے سے ایک محدود زمانی فاصلے پر موجود ہے، عدم محض سے تخلیق کئے گئے ہیں۔ 5۔ غزالی اپنے نظریے کو ثابت کرنے کے لئے دلائل نہیں دیتے بلکہ فلاسفہ کے ازلیت کائنات کے حق میں دیئے گئے دلائل کے ابطال کو کافی سمجھتے ہیں۔ مسلم فلسفیوں الفارابی اور ابن سینا نے ازلیت کائنات کے حق میں چار دلائل پیش کئے ہیں۔ ان کی پہلی دلیل ارسطو کے "علت" اور "ارادہ" کے تصورات پر مبنی ہے۔ ارسطو کا نظریۂ علت یہ کہ ہر تبدیلی کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ یہ علت تبدیل ہونے والی شئے سے الگ ہوتی ہے۔ علت اور معلول ہم وقت (Simultaneous) ہوتے ہیں۔ ارسطو کے فلسفہ میں یہ تصور علت نہ صرف طبعی تبدیلیوں پر عائد ہوتا ہے بلکہ ارادی افعال اور نفسیاتی تبدیلیوں پر بھی یکساں عائد ہوتا ہے، صرف افراد اور اشیاء ہی نہیں خدا بھی اس کے عمل سے ماوراء نہیں ہے۔ ابن سینا استدلال کرتا ہے کہ فرض کیجئے کائنات بحیثیت مجموعی ازلی نہیں بلکہ حادث ہے اور کسی خاص لمحے میں وجود میں آئی ہے۔ کائنات کے وجود میں آنے کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہو گی۔ یہ علت، طبعی نہیں ہو سکتی کیونکہ ہمارے مفروضے کی رو سے مادہ تو ابھی وجود ہی نہیں رکھتا۔ ارادۂ الٰہی کائنات کے وجود میں آنے کی علت ہو سکتا ہے جیسا کہ مذہبی لوگ سمجھتے ہیں لیکن ارادۂ الٰہی کے متحرک ہونے کی بھی تو کوئی علت ہو گی۔ اس طرح خدا کا ایک فعل اپنی تشریح کے لئے خدا کے کسی

دوسرے فعل کا محتاج ٹھہرے گا، یہ سلسلہ لامحدود طور پر چلتا جائے گا اور کائنات کا وجود میں آنا ناقابل فہم ہو جائے گا۔ اگر مادہ ازلی نہیں ہے جسے حدوث کائنات کی علت قرار دیا جا سکے اور ارادۂ الٰہی بھی اس کی علت نہیں ہو سکتا اور خدا کے علاوہ کوئی اور شئے نہیں جسے کائنات کی علت قرار دیا جا سکے تو پھر دو ہی متبادل باقی رہ جاتے ہیں: کائنات وجود ہی نہیں رکھتی یا کائنات ہمیشہ ہمیشہ سے موجود ہے۔ پہلی بات خلاف واقعہ ہے۔ چنانچہ فلسفی استدلال کرتے ہیں کہ کائنات قدیم ہے، خدا نے اسے عدم سے تخلیق نہیں کیا بلکہ یہ خدا کے ساتھ ہمیشہ سے اس طرح موجود ہے جیسے سورج کے ساتھ شعاعیں۔ انہوں نے مزید استدلال کیا کہ خدا غیرمادی ہے اور اشیائے کائنات مادی، اس لئے خدا کائنات کی علت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا خدا کے ساتھ مادہ بھی ازل سے موجود ہے۔ اگرچہ خدا اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن خدا مادے یا کائنات سے منطقی طور پر متقدم ہے جس طرح علت اپنے معلول سے منطقی طور پر متقدم ہوتی ہے۔

گذشتہ صفحات میں کی گئی بحث کے مطابق کائنات کے حادث ہونے کی ممکنہ وجہ صرف ارادۂ الٰہی ہو سکتی ہے۔ فلسفی ارادۂ الٰہی کے متحرک ہونے کو ناقابل فہم قرار دیکر اس تشریح کو مسترد کر دیتے ہیں لیکن غزالی اسی پہلو سے انہیں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ یہ عین ممکن ہے کہ خدا نے تخلیق کائنات کا ارادہ تو ازل ہی سے کیا ہو لیکن یہ ارادہ اس طرح سے ہو کہ وہ کائنات کو کسی خاص لمحے وجود میں لائے گا۔ غزالی کے خیال میں اس بات کے ماننے میں کوئی منطقی تضاد واقع نہیں ہوتا۔ غزالی کہتے ہیں کہ فلسفی اس پر اعتراض کر سکتے ہیں کہ "ارادہ" کسی واقعہ کی مکمل علت ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا ارادہ کر لیا جائے تو اسے فوراً وجود میں آ جانا چاہئے بشرطیکہ اس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو اور ارادۂ الٰہی کے سامنے کسی رکاوٹ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ غزالی جواباً اشاعرہ کے ایک استدلال کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ممکن ہے خدا نے ازل ہی سے کائنات کی تخلیق کو کسی وقت یا شرط پر موقوف کر دیا ہو۔ فلاسفر اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارادۂ الٰہی تو ازلی ہے اور ہمارے مفروضے کے مطابق تخلیق کائنات ایک حادث واقعہ، ارادہ ازلی کو حادث واقعے کی علت کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ غزالی اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کیا علت اور اس کے Delayed Effect کو تسلیم کرنے میں کوئی منطقی تضاد رونما ہوتا ہے؟ غزالی کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، اور اگر فلسفی سمجھتے ہیں کہ ایسا ہے تو ان کے اس دعویٰ کی بنیاد کس بات پر ہے؟ اگر اس کی بنیاد ان کے وجدان پر ہے تو پھر ان کے مخالفین ان کے اس وجدان میں شریک کیوں نہیں۔ 6۔

اشاعرہ کی Delayed Effect Theory کے خلاف فلسفیوں کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اس صورت میں یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارادۂ الٰہی نے تخلیق کائنات کے لئے لمحے کا انتخاب کیا۔ انتخاب کی بنیاد ہمیشہ کسی اصول تخصیص (Principle of Particularisation) پر ہوتی ہے۔ بغیر کسی اختصاص کے

دو انتہائی یکساں لمحوں کے درمیان انتخاب ممکن نہیں۔ اور اگر ذات باری ہی ازلی ہے تو تخلیق کائنات سے پہلے کسی اصول تخصیص کا ہونا ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ بات درست نہیں کہ خدا نے تخلیق کائنات کا ارادہ تو ازل ہی سے کیا لیکن تخلیق کائنات کے وقوع کو بعد کے کسی لمحے تک مؤخر کر دیا۔ غزالی کہتے ہیں کہ ارادہ اپنی فعلیت میں آزاد ہے۔ یہ اپنے انتخاب کا اصول تخصیص خود ہے۔ اس کے بارے میں وجہ کا سوال اٹھانا غیرضروری ہے۔ غزالی ارادے کی آزاد نوعیت کو واضح کرنے کے لئے کھجور کے انتخاب کی ایک مثال دیتے ہوئے اس استدلال کو آگے بڑھاتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ دو انتہائی یکساں (Logically Identical) کھجوریں ایک سخت بھوکے شخص کے سامنے رکھی گئی ہیں اور شرط یہ کہ وہ دونوں میں سے صرف ایک کھجور لے سکتا ہے۔ اس مثال کے مطابق سخت بھوک کے احساس کے علاوہ کوئی اور اصول اختصاص نہیں ہے۔ اب دو میں سے ایک بات ممکن ہے۔ وہ شخص کوئی ایک کھجور اٹھا کر کھا لے یا کوئی بھی کھجور نہ اٹھا سکے اور بھوکا رہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ ارادہ الٰہی کے لئے کسی تخصیص کا ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ اس کے لئے سب لمحے یکساں ہیں۔ ارادہ الٰہی تخلیق کائنات کے لئے کسی بھی لمحے کا انتخاب کر سکتا تھا۔ ابن رشد اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں مسئلہ یہ نہیں کہ وہ شخص کونسی کھجور لے، اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایک کھجور اٹھا لے یا دونوں سے محروم رہتے ہوئے بھوکا رہے، اور کوئی سی ایک کھجور لے لینے کے لئے واضح وجہ اور عقلی جواز موجود ہے۔ وین ڈین برگ (Van Dan Berg) اس بحث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس شخص کا ارادہ لازماً ایک کھجور کا انتخاب کر لے گا لیکن ابن رشد نے اس بات کا جواب نہیں دیا کہ دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اصول تخصیص کیا ہو گا۔

غزالی ارادۂ الٰہی کی نوعیت پر مزید گفتگو کرتے ہوئے کائنات کی کچھ خصوصیات کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ خصوصیات، اپنی موجودہ صورت کے بالکل برعکس بھی ہو سکتی تھیں۔ مثلاً جو اجرام فلکی مشرق سے مغرب کی طرف گردش کرتے ہیں، یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات کو اس طرح تخلیق کرتا کہ یہ برعکس سمت میں گردش کرتے۔ خدا نے اپنے آزاد ارادے سے ان دو میں سے ایک کو منتخب کیا اور خدا کے اس انتخاب کے لئے اصول تخصیص کا سوال نہیں اٹھایا جا سکتا۔ ابن رشد جواب دیتا ہے کہ اگر ہم گہری نظر سے سائنس کا مطالعہ کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات کی موجودہ حالت اپنے تمام دیگر امکانات سے بہتر ہے۔ لہٰذا خدا نے کائنات کو موجودہ صورت میں تخلیق کر کے عقلی لحاظ سے بہترین انتخاب کیا۔ (F. H. Hourani کہتا ہے کہ ابن رشد اپنی بات کو ٹھیک طرح ثابت نہیں کر سکا اور اس کا استدلال کمزور ہے۔) ابن رشد مزید کہتا ہے کہ خدا کے سامنے سوال یہ تھا کہ وہ کائنات کو تخلیق کرے یا نہ کرے۔ خدا کے سامنے دو یکساں لیکن گردش کی سمتوں کے اعتبار سے مختلف کائناتوں میں سے ایک کے انتخاب کا مسئلہ نہیں تھا۔ حورانی اس کے جواب میں یہ کہتا ہے

کہ اگر ارادۂ الٰہی، انسانی ارادہ کی طرح سے ہے تو ابن رشد کو استدلال میں تھوڑی سی برتری ضرور مل جاتی ہے یعنی خدا نے ہمیشہ ہی سے دیکھ لیا تھا کہ کائنات کی تخلیق اس کے عدم تخلیق سے بہتر ہے، لہٰذا خدا نے کائنات کو ازل ہی سے تخلیق کیا ہے اور کائنات قدیم ہے۔ لیکن اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ارادۂ الٰہی انسانی ارادہ کے مماثل نہیں تو پھر ابن رشد کا استدلال دھڑام سے گر جاتا ہے۔ خدا کسی بھی دلیل کے بغیر کائنات کو، کسی بھی شکل میں تخلیق کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے۔ وہ کسی بھی دلیل یا وجہ کے بغیر کسی امکان کا انتخاب کر سکتا ہے۔ لہٰذا ارادہ الٰہی اور ارادۂ انسانی کے اس تقابل سے کائنات کے قدیم ہونے کے مسئلے کو طے نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ارادۂ الٰہی کی نوعیت کے بارے میں ہماری تمام باتیں اندازے قیاس سے زیادہ کچھ نہیں۔ 7۔

کائنات کی ازلیت کو ثابت کرنے کے لئے مسلم فلسفیوں کے دیگر دلائل کا تعلق ارسطو کے اتباع میں ایک ازلی مادے (Primordial Matter) کے وجود کو ثابت کرنے سے تھا، اور مادے کی ازلیت سے وہ کائنات کی ازلیت کو ثابت کرتے تھے۔ غزالی نے ان کے ان دلائل کا بھی ابطال کیا۔ غزالی نے مسلم فلسفیوں کے نظریہ صدور پر بھی شدید تنقید کی۔ اس نے یہ ثابت کیا کہ فلسفیوں کا نظریہ صدور محض ایک کہانی (Myth) ہے۔ غزالی نے ثابت کیا کہ فلسفیوں نے خدا سے کائنات کے صدور کو جن اصولوں کے تحت قرار دیا تھا وہ ہر مقام پر ان اصولوں کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ مثلاً غزالی نے یہ کہا کہ فلسفی "ایک سے ایک کے صادر ہونے" کے اصول کو بیان کرتے ہیں لیکن جب وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عقل اول کے ایک قسم کے علم سے فلک اول کا صدور ہوتا ہے تو ان کا اپنا پیش کیا ہوا اصول یہاں فیل ہو جاتا ہے، کیونکہ فلسفی اس بات کو مانتے ہیں کہ ہر شے مادے اور صورت کے ملنے سے وجود میں آتی ہے۔ فلک اول ایک مادی شے (Celestial Body) ہے جو یقیناً مادے اور صورت پر مشتمل ہے۔ غزالی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر ایک سے صرف ایک صادر ہوتا ہے تو عقل اول کے ایک قسم کے علم سے دو چیزیں کیسے وجود میں آگئیں۔ غزالی نظریہ صدور کے دیگر اصولوں کو بھی غلط ثابت کرتے ہیں۔ مسلم فلسفیوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق ہوتا ہے۔ غزالی نے ثابت کیا کہ یہ بات درست نہیں اور علت و معلول میں نفسیاتی لزوم (Psychological Necessity) کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ 8۔ اسی طرح غزالی نے یہ بھی ثابت کیا کہ علت نہ تو ایک وحدانی واقعہ (Unitary Event) ہوتی ہے اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ ایک معلول ہمیشہ ایک ہی علت سے وجود میں آئے۔ غزالی نے علت کے معلول سے محض منطقی تقدم کے نظریہ کو غلط قرار دیتے ہوئے دعویٰ کیا کہ علت اور معلول دو جداگانہ واقعات ہوتے ہیں، علت و معلول کے درمیان زمانی فاصلہ ہوتا ہے، اور موقوفی اثر (Delayed Effect) ممکن ہے۔ اس طرح غزالی نے نہ صرف فلسفیوں کے ازلیت کائنات کے نظریے اور نظریہ صدور کا ابطال کیا بلکہ فلسفیوں کے نظریہ

تعلیل کی تردید کرتے ہوئے ان دلائل کا بھی ابطال کیا جس کی بنیاد پر مسلم فلسفی حشر اجساد اور معجزات کے وجود کا انکار کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔ فلسفیوں کے نظریہ صدور کے مضمرات میں سے ایک بات یہ بھی تھی کہ ان کے لئے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں رہا تھا کہ خدا کو حال پر کائنات میں ہونے والے ہر واقعہ کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ فلسفیوں کے نظریہ علم کے مطابق علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک اضافت کا نام ہے۔ لہٰذا ہر علم اپنے عالم میں تغیر پیدا کرتا ہے اور تغیر، عدم کمال (Imperfection) کے مترادف ہے۔ لہٰذا خدا کو جزئیات کا براہ راست علم ہونا شان اکملیت کے منافی ہے۔ خدا کے لئے علم جزئیات سے انکار غزالی کبھی بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے، چنانچہ انہوں نے اس مسئلہ پر بھی فلسفیوں کے نظریات پر شدید تنقید کی۔

نظریہء تخلیق کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اپنانے کی وجہ یہ تھی کہ مسلم فلاسفہ، فلسفہ یونان بالخصوص افلاطون اور ارسطو سے بہت متاثر ہوئے۔ خدا سے کائنات کے صدور کے ضمن میں الفارابی اور ابن سینا نے جو تکوینی ماڈل (Cosmological Model) پیش کیا اگرچہ بظاہر اس قسم کا ماڈل یونانی فلسفیوں نے پیش نہیں کیا تھا تاہم اس کا ماخذ بھی اسلامی تعلیمات کی بجائے بطلیموس (Ptolemy) کا فلکیاتی نظریہ تھا۔ الفارابی اور سینا کے دور میں بطلیموس کے نظریات کو اپنے وقت کی سائنسی کاسمولوجی (Scientific Cosmology) ہونے کا اعزاز حاصل تھا۔ اس کاسمولوجی کے مطابق کائنات نو (9) آسمانی کروں، اور چاند، سورج، مریخ، زہرہ، عطارد اور دیگر سیاروں اور ستاروں پر مشتمل تھی۔ بطلیموس نے آسمانوں پر سیاروں کے مقامات کی کامیابی کے ساتھ نشاندہی کی۔ 9۔ اس کے کونیاتی ماڈل کی بنیاد پر چاند اور سورج گرہن کے مظاہر کی تشریح اور صحیح پیشین گوئی کرنا ممکن تھا۔ بطلیموس کا کونیاتی ماڈل علمی سطح پر رائج تھا۔ مسلم فلسفیوں نے نظریہ صدور کی جو سکیم بیان کی ہے وہ بطلیموس کی فلکیات پر مبنی دکھائی دیتی ہے۔ قرآن پاک میں سات افلاک کی تخلیق کا ذکر ہے لیکن فارابی اور سینا کا کائناتی ماڈل نو (9) سماوی کروں پر مشتمل ہے۔ انہوں نے اپنے نظریہ صدور کی سکیم کو قرآن کی فلکیات سے ہم آہنگ کرنے کی بجائے بطلیموس کی سائنسی فلکیات سے ہم آہنگ کرنے کو ترجیح دی۔ سولھویں صدی کی ابتداء میں پولینڈ کے ایک پادری کوپر نکس نے کائنات کا ایک نسبتاً" سادہ تر ماڈل پیش کیا جس میں بطلیموس کے سماوی کروں کے تصور سے نجات حاصل کر لی گئی۔ سترھویں صدی کے آغاز پر کیپلر اور گیلیلیو کی تحقیقات نے ارسطو اور بطلیموس کی فلکیات کو اور ضرب لگائی۔ سترہویں صدی کے آخری ربع میں نیوٹن نے کائنات کے بارے میں ایک جامع نظریہ پیش کیا جس کے لئے پیچیدہ ریاضی بھی تشکیل دی۔ نیوٹن کے نظریات سائنسی فلکیات کی حیثیت سے کم و بیش دو صدیوں تک رائج رہے۔ انیسویں صدی کے اختتام پر آئن سٹائن نے نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) کی صورت میں ایک نظریہ پیش کیا جو جدید کاسمولوجی کی صورت میں اب تک رائج ہے۔ 10۔ اس

اعتبار سے سینا اور فارابی کے نظریہ صدور کی بنیاد جن سائنسی نظریات پر تھی وہ بھی مسترد ہو چکے ہیں۔ چنانچہ نظریہ صدوراور خدا کے علم جزئیات، معجزات اور حشر اجسار سے انکار کے بارے میں فارابی اور ابن سینا کے نظریات جس بنیاد پر استوار تھے وہ بنیاد ہی ختم ہو چکی ہے۔

الفارابی کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا کو حال پر ہونے والے زمانی واقعات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ اس نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ خدا کا علم ازلی ہے اور واحد ہے۔ خدا اپنے آپ کو ہمیشہ سے جانتا ہے اور اپنے آپ کو جاننے سے ہی تمام ممکنات کا علم رکھتا ہے۔ تمام جزئی واقعات کے بارے میں اسے ازل سے ہی علم ہے۔ اس طرح الفارابی نے جزئی واقعات کے براہ راست علم کا ہونا خدا کے لئے ناممکن قرار دیا۔ 11۔ اگرچہ ابن سینا کا نظریہ الفارابی سے مختلف نہیں ہے تاہم وہ اسے مختلف انداز میں اس طرح بیان کرتا ہے کہ اس سے اس بات کا شک پیدا نہیں ہوتا کہ وہ خدا کے علم جزئیات سے انکار کر رہا ہے۔ لیکن وہ اس کو فلسفیانہ طور پر ثابت کرنے کے لئے جو دلائل دیتا ہے، وہ بالآخر خدا کے علم جزئیات سے انکار پر ہی منتج ہوتے ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ ابن سینا نے حقیقت یا ہستی کو دو حصوں، عالم افلاک (Celestial World) اور عالم زمان و مکان (Terrestrial World) میں تقسیم کر دیا تھا۔ ابن سینا کے نظریہء تکوین کے مطابق عالم سماوی میں پائی جانے والی ہر ہستی (Entity) یا واقعہ (Event) اپنی نوع کی واحد ہستی یا واقعہ ہوتے ہیں۔ مثلاً عقل اول اپنی نوع کی واحد ہستی ہے۔ اسی طرح سے فلک اول بھی اپنی نوع کا واحد ممبر ہے۔ ابن سینا نے اپنی تکوینیات میں یہ بھی بتایا تھا کہ چاند، سورج، مریخ اور دوسرے معلوم ستارے کسی نہ کسی فلک سے تعلق رکھتے ہیں، چنانچہ یہ بھی آسمانی اجسام ہیں، اور جب چاند یا سورج گرہن لگتا ہے تو یہ بھی ایک سماوی واقعہ ہوتا ہے۔ ابن سینا نے استدلال کیا کہ دیگر آسمانی ہستیوں اور اجسام کی طرح سماوی واقعات بھی اپنی نوع کے واحد اور یکتا واقعات ہوتے ہیں۔ ابن سینا نے خدا کے علم کے بارے میں نقطہ نظر اختیار کیا کہ خدا کا علم نہ تو حسی نوعیت کا ہو سکتا ہے، اور نہ ہی عقلی نوعیت کا جس میں مقدمات کے ذریعے نتائج کو اخذ کیا جاتا ہے، بلکہ خدا تمام جزئیات کو ایک کلی علم کے ذریعے جان لیتا ہے۔ 12۔ (God Knows Particulars but in a Universal Way.) ابن سینا نے اس کی وضاحت اس طرح کی کہ خدا کا علم دراصل اشیاء اور افراد کی ماہیت (Essences) کا علم ہوتا ہے۔ اشیاء کی ماہیت اشیاء کی نوع اور جنس کے علم پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ علم تمام اشیاء کی فطرت کا ایک کلی (Universal and General) علم ہوتا ہے۔ اب اگر کسی جنس کی ایک سے زیادہ انواع یا کسی نوع کے ایک سے زیادہ افراد ہوں، تو اس جنس یا نوع کے کلی علم کو اس جنس کی تمام انواع یا اس نوع کے تمام افراد کے انفرادی، جزئی علم کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اگر

کسی جنس کی ایک ہی نوع اور اس نوع کا ایک ہی ممبر ہو تو اس جنس کا کلی علم اس فرد کے مکمل علم کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابن سینا یہی نقطہء نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دائرہ ہائے افلاک یعنی عقل اول سے عقل دہم تک پائے جانے والے تمام افراد چونکہ اپنی اپنی جنس اور نوع کے واحد ممبر ہیں۔ اس لئے خدا کلی علم کے ذریعے ان تمام افراد اور واقعات کا براہ راست، انفرادی اور مکمل علم رکھتا ہے۔ زمان و مکان کی دنیا میں پائے جانے والے تمام افراد اور اشیاء اور واقعات کی انواع اور اجناس (Genera) کا منبع چونکہ عقل دہم ہوتی ہے اور عقل دہم بھی اپنی نوع اور جنس کے اعتبار سے ایسا فرد (Entity) ہے جس کا براہ راست کلی علم ابن سینا خدا کے لئے ثابت کر چکا ہے، چنانچہ خدا کا عقل دہم کے بارے میں براہ راست کلی علم ان تمام اشیاء، افراد، واقعات اور ان کی انواع و اجناس کے براہ راست علم پر بھی محیط ہوگا۔ لہٰذا ابن سینا یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ خدا تمام جزئیات کا علم رکھتا ہے، ایک ذرہ بھی اس کے علم سے باہر نہیں، لیکن وہ کلی طریقے سے تمام جزئیات کو جانتا ہے۔13؎

ابن سینا کے نظریہء تکوین کے مطابق عالم سماوی میں دس عقول، نو افلاک اور ان افلاک کے ساتھ چند سیارے ہیں جنہیں اپنی نوع کے واحد افراد قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ابن سینا کے نظریہ کے مطابق خدا تعالیٰ کو جن ہستیوں کا براہ راست علم ہو سکتا ہے ان کی تعداد تیس کے قریب ہی ٹھہرتی ہے۔ اگرچہ ابن سینا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ عقل دہم کے براہ راست علم سے خدا عقل دہم سے وجود میں آنے والی تمام کائنات اور اس کی کثرت کو بھی جان لیتا ہے لیکن خود اس کا اپنا نظریہء اس بات کو ثابت نہیں کر پاتا۔ عقل دہم سے وجود میں آنے والی کائنات میں کوئی شئے ایسی نہیں جو اپنی نوع کا واحد فرد ہو۔ ہر جنس بہت سی انواع اور ہر نوع بے شمار افراد پر مشتمل ہے۔ اس طرح خدا کا براہ راست عقل دہم کو جان لینا ہر فرد، شے یا انفرادی واقعے کے براہ راست علم کے مترادف نہیں ہو سکتا۔ غزالی بالکل درست کہتا ہے کہ یہ فلسفی خدا کے علم جزئیات کے منکر ہیں۔

ارسطو کے نظریہء تعلیل کو قبول کرنے اور نظریہء تخلیق کے بجائے نظریہء صدور کو اختیار کرنے کے نتیجے میں مسلم فلسفیوں کو معجزات اور [illegible]اجساد کے امکان سے بھی انکار کرنا پڑا۔ علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق تسلیم کیا جائے تو کائنات میں ہونے والا ہر واقعہ محض فطری واقعہ (Natural event) قرار پائے گا اور اگر معجزے سے مراد مافوق الفطرت واقعہ ہے تو اس کا ہونا ناممکن ٹھہرے گا۔ خدا کے صاحب ارادہ ہستی ہونے سے انکار کا بھی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا کائنات میں اپنے آزاد ارادے سے کسی مداخلت پر قادر نہیں۔ خدا کا تصور علت العلل کی حیثیت سے کیا جائے، علت اور معلول میں منطقی لزوم ہو، تو کائنات میں منطقی جبریت (Logical Determinism) چھا جاتی ہے۔ نہ خدا آزاد رہتا ہے نہ انسان۔ دعاؤں اور التجاؤں کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ خدا اور بندے کا تعلق

جو مذہب کی روح ہے اس کا انکار کرنا پڑتا ہے۔ ارسطو کے نظریہ علت کو قبول کرنے کا ایک نتیجہ یہ بھی برآمد ہوا کہ فلسفیوں کو حشر اجساد کا بھی انکار کرنا پڑا۔ اگر علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق ہوتا ہے تو ایک خاص معلول ایک ہی خاص علت سے وجود پذیر ہو گا۔ انسان کا ظہور اور پیدائش جن خاص علتوں کے سبب اس دنیا میں ہوا ہے، حشر کے روز بھی اگر انہیں سلسلہ ہائے علت کے تحت ہونا ہے تو حشر اجساد کے لئے اتنا ہی وقت درکار ہو گا جتنا کہ اس دنیا میں انسان کے ظہور اور اس کی نسلوں کی پیدائش میں صرف ہوا۔ لہٰذا حشر اجساد ممکن نہیں۔ حشر محض روحانی (Spiritual) نوعیت کا ہو گا۔

غزالی نے بالکل درست طور پر سمجھا کہ مسلم فلسفیوں کے ان نظریات کا سبب ارسطو کے نظریہ علت کو قبول کرنا ہے، چنانچہ غزالی نے اسے مسترد کرنا ضروری سمجھا۔ غزالی نے دعویٰ کیا کہ علت اور معلول کے درمیان منطقی لزوم کے تعلق کا نظریہ غلط ہے۔ ان کے درمیان محض نفسیاتی لزوم کا تعلق ہوتا ہے۔ ہم واقعات کو ایک ساتھ ہوتا دیکھتے ہیں اور ان کے درمیان لزوم کا تعلق قائم کر لیتے ہیں۔ 14۔ مثلاً یہ بالکل ممکن ہے کہ پانی پیا جائے اور پیاس نہ بجھے، آگ میں ہاتھ ڈالا جائے اور ہاتھ نہ جلے۔ جدید دور میں مشہور فلسفی ھیوم نے بھی غزالی ہی کے اس نظریہء کی تصدیق کی۔ جدید فلسفہ اور سائنس علت اور معلول میں منطقی لزوم کے تعلق کو تسلیم نہیں کرتے۔ غزالی نے فلسفیوں کے واحد علت کے نظریہ کا بھی ابطال کیا۔ غزالی نے کہا کہ ایک معلول کا ایک سے زیادہ علتوں سے وجود پذیر ہو سکنا بالکل متصور ہے۔ موت ایک معلول ہے جو ایک سے زیادہ علتوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جدید دور میں مل (Mill) نے اپنے کثرت العلل کے نظریہ (Doctrine of the plurality of causes) کی صورت میں غزالی کے نظریہ کی تصدیق کی۔

غزالی نے مسلم فلسفیوں کے اس تصور کی بھی تردید کی کہ علت ایک وحدانی واقعہ (Unitary Event) ہوتی ہے۔ غزالی نے دعویٰ کیا کہ علت ایک مرکب واقعہ (Composite Event) ہوتی ہے۔ جدید دور میں غزالی کے اس نظریہ کا اثبات برٹرینڈ رسل نے کیا۔ غزالی نے استدلال کیا کہ خدا صاحب ارادہ ہستی ہے اور صاحب ارادہ ہونا اس کی شان اکملیت کے عین مطابق ہے، کائنات کو اس نے اپنے آزاد ارادے سے تخلیق کیا ہے۔ علت اور معلول میں کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا، لہٰذا معجزات کا صدور بالکل ممکن ہے۔ حشر اجساد کے بارے میں غزالی نے استدلال کیا کہ ضروری نہیں قیامت کے دن انسانوں کا دوبارہ زندہ کیا جانا علتوں کے اسی سلسلے کے تحت ہو جس کے تحت اب انسانوں کی پیدائش ہوتی ہے۔ ممکن ہے علتوں کا کوئی نیا نظام اس وقت بھی موجود ہو جو ہمارے علم میں نہ ہو اور قیامت کے روز روبہ عمل آئے یا خدا قیامت کے دن ایسا کوئی نیا نظام وجود میں لے آئے۔ غزالی نے ثابت کیا کہ حشر اجساد قطعاً محال نہیں۔

خدا اور کائنات کے تعلق کے حوالے سے ہم ازلیت (Doctrine of

(Co-eternity) کا جو نظریہ پیش کیا جاتا ہے۔ جس کے مطابق کائنات' یا وہ مادہ (Primordial Matter) جس سے کائنات کی تمام اشیاء کی تخلیق ہوئی ہے' ہمیشہ سے ایک مطلق اصول کی حیثیت سے خدا کے متوازی موجود ہے' یا یہ ازل ہی سے ذات باری سے صادر ہونے (Emanate) یا حادث ہونے (Originate) کے اعتبار سے موجود ہے' اس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے جو ابن تیمیہ نے اپنے نظریہ "تسلسل بالاثار" (Doctrine of the continuity of effects) میں پیش کی۔ ابن تیمیہ کا نظریہ تھا کہ خدا نے کائنات کو یقیناً" اپنے ارادے سے تخلیق کیا ہے اور خدا کی صفت خالقیت اور اس کی تمام دیگر صفات حقیقی اور ازلی ہیں۔ اگر یہ نظریہ اختیار کیا جائے کہ ذات باری اور صفات باری تو ازل سے موجود رہی ہیں لیکن کائنات یا وہ مادہ جس سے یہ تخلیق ہوئی' ازل سے موجود نہیں اور اپنے ہونے سے پہلے کائنات کسی بھی شکل میں موجود نہ تھی' یعنی وجود میں آنے سے پہلے یہ عدم مطلق کی حالت میں تھی' تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا کی صفت خالقیت اور اس کی دیگر صفات' تخلیق کائنات کا عمل شروع ہونے سے پیشتر تعطل کی حالت میں تھیں۔ ابن تیمیہ کے خیال میں صفات باری کے لئے رکود و تعطل محال ہے۔ ابن تیمیہ کا نظریہ یہ ہے کہ صفات باری نے' جن میں صفت خالقیت بھی شامل ہے' ازل ہی سے کسی نہ کسی صورت میں اپنا اظہار ضرور کیا ہے۔ لہٰذا اظہار صفات کی بناء پر وجود میں آنے والے آثار (Effects) کسی نہ کسی صورت ازل سے موجود ضرور رہے ہیں۔ مادہ اگرچہ فی نفسہ حادث ہے اور یہ عالم بھی بہ حیثیت مجموعی قدیم نہیں' تاہم اللہ تعالیٰ کی صفات تخلیق نے ہر لمحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے' اور ازل سے تا ابد ان کا یہ عمل بغیر کسی خلل اور انقطاع جاری رہے گا۔ 15۔

ارسطو نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ خالص صورت اور خالص مادہ کائنات کے دو اصول مطلق ہیں جو ازل سے ایک دوسرے کے متوازی موجود ہیں۔ خالص صورت کو وہ خدا کا نام دیتا ہے۔ خالص مادہ اس کے نظریے کے مطابق اشیاء کی صورت میں ڈھل جانے کی ایک استعداد کا نام ہے' تاہم یہ ہمیشہ سے موجود ہے اور خدا نے اسے پیدا نہیں کیا۔ ہم ازلیت کے نظریے کی ایک صورت وہ ہے جو ارسطو سے پہلے افلاطون نے پیش کی۔ افلاطون عالم امثال میں پائے جانے والے تصوّرات میں اگرچہ واحد مطلق کے تصور کو خدا کا نام دیتا ہے تاہم دیگر تمام تصورات کو بھی ازلی جواہر کی حیثیت دے کر خدا کے ساتھ ہم ازلی (Co-eternal) بنا دیتا ہے۔ ان تصورات میں مادے کا مجرد تصور بھی شامل ہے۔ اگرچہ افلاطون کی مابعد الطبیعات کے مطابق یہ کائنات عالم امثال کی ایک ناقص نقل ہے لیکن یہ نقل بھی ازل ہی سے موجود ہے۔ اس طرح افلاطون کی مابعد الطبیعات بھی کائنات کو خدا کے ساتھ ہم ازلی بنا دیتی ہے۔

ابن تیمیہ کا نظریہ ہے کہ اگرچہ ہر شے مسبوق بالعدم ہے' مگر یہ عدم ایسا ہے کہ اس کے ساتھ

ایک وجود اس طرح پیوستہ ہے کہ ان کے مابین وقت اور زمان کا کوئی خلاء باقی نہیں رہتا جس پر واضح اور سمجھ آنے والے عدم کا اطلاق ہو سکے۔ 17۔ چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ کسی مستقل بالذات اور متعین عدم کا کوئی وجود نہیں، عدم کے معنی محض کسی شے کے نہ ہونے کے ہیں۔ صفات باری کے اظہار میں کوئی تعطل قابل تسلیم نہیں اور اللہ تعالیٰ کی قدرت خلق ازل سے جاری ہے۔ اگرچہ ہر ہر حادثہ مسبوق بالعدم ہے لیکن کوئی بھی انفرادی واقعہ خدا کی ذات کے ساتھ ہم ازلی (Co-eternal) نہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خدا کی صفت خالقیت کے دوام کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بحیثیت مجموعی دائمی ہو گئے ہیں اور ابن تیمیہ کے خیال میں اس بات کو ماننے میں کوئی حرج نہیں۔

اب ہم بیان کئے گئے نظریات کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں کیا فرق ہے؟

تخلیق کائنات کا نظریہ واضح طور پر ایک مستقل بالذات عدم کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نظریے پر بنیادی اعتراض جو پیش کیا گیا وہ یہ تھا کہ صفت ارادہ خدا کے کمال مطلق کے منافی ہے اور ہم جانتے ہیں کہ غزالی نے اس اعتراض کو مضبوط دلائل کے ساتھ مسترد کیا۔ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کے مطابق کسی مستقل بالذات عدم کا کوئی وجود نہیں۔ خدا کے ساتھ ساتھ مادہ ازل سے موجود ہے اور ازل سے ہی اشیاء وجود میں آ رہی ہیں۔ ارسطو کا نظریہ خالص صورت اور خالص مادے کو متوازی طور پر موجود ثابت کرتا ہے۔ جو متوازی طور پر موجود ہو اس پر قدرت ہونا ممکن نہیں۔ اس طرح کائنات خدا کے ساتھ ہم ازلی قرار پاتی ہے۔ ابن سینا اور فارابی کے نظریہ صدور کے مطابق خدا کائنات کی علت اولیٰ ہے۔ کائنات خدا سے چونکہ علت و معلول میں کوئی زمانی وقفہ نہیں ہوتا، اس لئے خدا سے عقل وہم تک کا صدور ازلی ہے۔ عقل وہم میں وہ مادہ (Primordial Matter) اور صورتیں (Forms)، انواع (Species)، جنس (Genera) کلیات (Universal Ideas) پائے جاتے ہیں، جن سے کائنات کی تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں، اس اعتبار سے یہ بھی ازلی قرار پائیں گے۔ جزئی اشیاء، افراد اور کیفیات چونکہ زمانی و مکانی ہیں اس لئے یقیناً "مسبوق بالعدم ہیں، لیکن کائنات بحیثیت مجموعی مسبوق بالعدم نہیں اور خدا کے ساتھ ازلی ہے۔ اس طرح یہ نظریہ بھی ارسطو اور افلاطون کے نظریے کے مماثل ہے۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ابن تیمیہ اور ابن سینا کے نظریے میں ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں کہ ابن سینا کے فلسفے میں افلاطون اور ارسطو کی طرح ایک ازلی مادے کے وجود کو تسلیم کیا جاتا ہے جبکہ ابن تیمیہ کے ہاں ایسا کوئی ازلی مادہ نہیں پایا جاتا جو تمام اشیاء کی ساخت کا مشترک جزو ہو۔ اس اعتبار سے بے شک تخلیق کا سلسلہ ازل سے جاری ہے تاہم ہر شے کی تخلیق ایک بے مثل (Unique) تخلیق قرار پاتی ہے اور کائنات کو بحیثیت مجموعی خدا کے ساتھ مقترن (Co-eternal) قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن یہ تاثر درست نہیں۔ اگر اشیاء کی تخلیق کا سلسلہ

ازل (Eternity) سے مانا جائے گا تو خالق اور تخلیق یکساں قدیم (Eternal) قرار پائیں گے جو کہ درست نہیں۔ خدا کی ازلیت تعین سے ماوراء ہے۔ تخلیق کائنات سے پہلے مقام احدیت ہے۔ 18ے احدیت میں تعینات کا کوئی مقام ہی نہیں۔ ذات باری سرمدی طور پر مقام صمدیت میں ہے۔ پہچانے جانے کی آرزو ہے نہ آئینہ غیر میں اپنا حسن و جمال دیکھنے کی تمنا' نہ کائنات کو تخلیق کرنے کا کوئی ارادہ سرمدی طور پر موجود ہے تا کائنات کو تخلیق نہ کرنے کا۔ خواہش' عشق' آرزو' تمنا سے وراء اور بے نیاز' اس شان صمدیت میں ذات باری نے چاہا کہ وہ اپنا اظہار فرمائے۔ مقام وحدت 19ے سے اظہار شروع ہوتا ہے اور تعینات وجود میں آتے ہیں۔ مقام احدیت پر ذات باری اپنی ذات سے بھی باطن ہے اور صفات سے بھی باطن ہے' مقام وحدت پر وہ اپنی ذات سے باطن اور صفات سے ظاہر ہے۔ "صفات باری کے لئے رکود و تعطل محال ہے" کا مفروضہ شان صمدیت کے منافی ہے۔ مقام احدیت پر اس اصول کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ مقام احدیت کی نفی کر کے یہ مفروضہ آثار صفات کو ذات باری کے ساتھ ہم ازلی (Eternal) بنا دیتا ہے' جو کہ غلط ہے۔ کائنات حادث ہے' آثار صفات تعینات ہیں۔ ہر تعین کی ایک ابتدا ہوتی ہے' ذات واحد ہر ابتدا سے پہلے ہے۔ ہر تعین کی ایک انتہا ہوتی ہے' ہر انتہا کے بعد بھی وہ ہے۔ ذات واحد کی سرمدیت بلاتعین ہے۔ سرمدیت میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں۔ 20ے

(1) Hourani, G. F.,

The Dialogue Between Al-Ghazali and the Philosophoers on the Origin of the world, Part-II, The Muslim World Vol. 48 (1958), p. - 308

(2) Wolfson, H. A.,

Avicena, Al-Ghazali and Averros on Divine Attributes, Homenaje a Miltas vallicrosa Vol-II, 1956, p. - 545 - 46

(3) Michael E,. Marmura,

Some Aspects of Avicemnna's theory of God's Knowledge of Particulars, Journal of the American Society, 83.3 (1962), p. - 304

(4) M. Saeed Sheikh,

Studies in Muslim Philosophy, Sh. Muhammad Ashraf

Kashmiri Bazar, Lahore, 1974, p. - 154

(5) G. F. Hourani,

The Dialogue between Al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World, Part-I, the Muslim World, Vol. 48 (1958), p. - 183

(6) Ibid, p. - 184 - i91

(7) Ibid, p. - 186

(8) Ibid, Part - II, p. - 312 - 13

(9) سٹیون ہاکنگ (ترجمہ ناظر محمود)، وقت کا سفر، روہتاس بکس لاہور، 1992، ص 14-

(10) ایضاً، ص 23-

(11) Dr. Abdul Khaliq & Prof. Yousaf Shadai, Muslim Falsfa (Urdu), Aziz Publishers, Urdu Bazar, Lahore, 1988, p. - 189

(12) Micheal E. Marmura. Ibid, P. 302

(13) Ibid, P. 305

(14) Dr. Abdul Khaliq & Prof. Yousaf Shadai, Muslim Falsfa (Urdu), Aziz Publishers, Urdu Bazar, Lahore 1988, p. - 195

(15) مولانا محمد حنیف ندوی، ابن تیمیہ کا تصور صفات، (آرٹیکل) پاکستان فلاسوفیکل جرنل، V، جنوری 1962، پاکستان فلسفہ کانگریس، کلب روڈ، لاہور، ص۔ 46-45-

(16) ایضاً، ص 48-

(17) ایضاً، ص 20-

(18) القرآن (سورہ اخلاص) 4 - 1 : 112-

(19) القرآن 2:163 ,4:171 ,13:16 ,37:4-

(20) القرآن (الحدید) 37:3-

2-00

Hundreds of books are published every month from East and West on Islam and the Muslim world. It is humanly impossible for individuals to keep up with the information explosion. This unique quarterly publication of the Islamic Foundation aims not only to introduce but to give a comprehensive and critical evaluation of books on Islam and the Muslim world with due consideration to the Muslim viewpoint. The reviews are written by scholars of Islam and area specialists. The four issues are published in Autumn, Winter, Spring and Summer.

No scholar or library concerned with the contemporary world, whose future is now inextricably linked with that of the Muslim world, can afford to miss this important journal.

THE MUSLIM WORLD BOOK REVIEW

- Keeps abreast of important periodic literature on Islam and the Muslim world
- Critically evaluates issues in important books through in-depth and short reviews
- Contains comprehensive bibliographies on some important themes
- Includes a classified guide to resource materials on Islam, cataloguing recently published books and monographs as well as articles on selected Islamic themes published in periodicals and other collective publications from all over the world.

SEND YOUR SUBSCRIPTION NOW

To: The Subscription Manager **Muslim World Book Review**

Please enter my subscription for MWBR. I enclose cheque/PO ....

for £/$ .... (Make cheque payable to the Islamic Foundation)

Name ....

Address ....

....

City Area Code County

(Please write in capital letters)

Annual subscription rates: Please tick	UK (postage paid)	OVERSEAS (by Airmail)
☐ Individuals	£13.00	£16.00 ($25.00)
☐ Institutions	£17.00	£20.00 ($32.00)
☐ Single copies	£4.00	£5.00 ($8.00)

Advertising — send for rates

THE ISLAMIC FOUNDATION

223, London Road, Leicester, LE2 1ZE. Tel: (0533) 700725

Note: The Islamic Foundation (one of Europe's leading publishers of Islamic books), has published over 100 titles on Islam for readers of all age groups. Some of the books are also available in German, French, Dutch, Portuguese and Spanish languages. For further information and a free copy of catalogue write to the Sales Manager at the above address.

All rights reserved. ©2002-2006

اقبال اور ہمارا معاشرہ

پروفیسر جیلانی کامران

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

میں ان حالات کا ذکر نہیں کروں گا جن سے ہمارا معاشرہ گزر رہا ہے۔ کیونکہ ان سے کم و بیش ہر شخص آشنا ہے تاہم یہ سوال ضرور زیر بحث لایا جا سکتا ہے کہ کیا جس معاشرے میں ہم آباد ہیں اور زندگی بسر کرتے ہیں اس کا کوئی نصب العین بھی ہے؟ اور کیا کسی معاشرے کو نصب العین کے حوالے سے زیر بحث لایا بھی جا سکتا ہے کہ نہیں؟ یہ سوال اس لئے بھی غور طلب ہے کہ معاشرے پر باہر سے کسی نصب العین کی شرط عائد کرنا ایک دشوار امر ہے اور معاشرے ایسی کسی شرط کو بڑی مشکل سے قبول کرتے ہیں۔ لیکن ان باتوں سے یہ صادر نہیں ہوتا کہ معاشرے کا رخ دریافت نہیں کیا جا سکتا اور اس سوال کا جواب دینا بھی غالباً مشکل نہیں ہے کہ معاشرہ کس طرف جا رہا ہے۔ اس کی ترجیحات کیا ہیں۔ اور معاشرے کے اندر بسنے والا 'انسان' کیا سوچتا ہے اور اس کی نظر میں آنے والے زمانے کی کیا قدر و قیمت ہے؟ تاہم معاشرے کے بارے میں نصب العین کا تذکرہ کچھ اس لئے بھی اہم نظر آتا ہے کہ معاشرہ ہی کسی ملک کے انسان کی شناخت ممکن بناتا ہے اور اصل میں معاشرتی شخص ہی ایسا فرد ہے جس کی پہچان سے بنیادی سچائیاں اخذ کی جا سکتی ہیں۔

گزشتہ پچیس برسوں کے دوران ہمارا معاشرہ دو استعاروں سے آشنا ہوا ہے۔ اور ان استعاروں کے حوالے سے دو مختلف دنیائیں آشکار ہوئی ہیں۔ ایک استعارہ سن ہجری کی پندرہویں صدی کا ہے اور دوسرا سن عیسوی کی اکیسویں صدی کا ہے۔ یہ دونوں استعارے دو دنیاؤں کو آشکار کرتے ہیں۔ لیکن ان کا زمانہ ایک اور صرف ایک ہے۔ اس لحاظ سے یہ استعارے مستقبل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس ضمن میں قابل غور امر یہ ہے کہ صدیاں پہلے بھی بدلتی رہی ہیں۔ اس لئے ہجری اور عیسوی سن کے حوالے سے زمانے کے بدلنے کا جواز ہمارے عہد میں کس لئے نمایاں ہوا ہے؟ اور چونکہ قبل ازیں صدیوں کے بارے میں سوچنے کی روایت نہیں رہی تھی اس لئے صدیوں کے حوالے سے سوچنے کے انداز نے (کم از کم میڈیا کے پروگراموں میں) تمسخر کے رویئے کو نمایاں کیا ہے۔ گزشتہ دو صدیاں (تیرہویں اور چودہویں ہجری) مسلمانوں کے آشوب کا زمانہ تھیں۔ اور پنجابی کا ایک شعر دونوں صدیوں کے زمانے میں

مسلمان گھرانوں میں سنائی دیتا تھا۔

"چودہویں صدی تے برا زمانہ
یا رب ! رکھیں توں خصمانہ !"

(چودہویں صدی برا زمانہ بنی ہے' اے خدا ! تو ہی ہماری آبرو رکھ !)

اگر ہم احیاء کی تحریکوں کو اپنے دلائل میں شامل نہ کریں تو آشوب کی ان گزشتہ صدیوں کے دوران جس معاشرتی انسان کی سائیکولوجی کا علم ہوتا ہے وہ حالات کے شدید بہاؤ میں بہتے ہوئے کسی شخص کی نفسیاتی کیفیت کی نشاندہی کرتی ہے۔ وہ معاشرتی انسان صرف بہاؤ کو جانتا ہے تقدیر پرست ہے' اور اپنے بارے میں تنکوں اور ذروں کی تشبیہ اختیار کرنے کا عادی ہے۔ وجودی صورتحال میں حالات قدآور دکھائی دیتے ہیں اور وہ شخص کم سے کم تر ہوتا نظر آتا ہے' اس ضمن میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ بہادر شاہ ظفر کے زمانے میں جب کمپنی کے خلاف مدافعت کا سوال پیدا ہوا تو کہا گیا کہ ایسی مدافعت کا زمانہ سو برس قبل کا دور تھا۔ سو برس کے بعد ایسا سوچنا بے معنی ہے۔ تاہم جن دو گزشتہ صدیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس سے برصغیر کے مسلم معاشرے کی اندرونی کمزوریوں کا بھی بخوبی علم ہوتا ہے۔ ایسے معاشرے اور ایسے معاشرتی انسان پر وہ ابتلاء نازل ہوئی تھی جسے ہم سن ستاون کے حوالے سے جانتے ہیں اور جس صورتحال کو مسدس میں مولانا حالی نے "اسلام کا گر کر نہ ابھرنا دیکھے !" کی شکل میں بیان کیا تھا۔ اس کیفیت میں آنے والے زمانے کے بارے میں عام آدمی کی سوچ صرف منفی ہو سکتی تھی۔ ایسی منفی سوچ نے ہمارے اپنے دور کے ذہنی رویوں کو بھی متاثر کر رکھا ہے۔

— ۲ —

آزادی کی تحریک اور برصغیر کی مسلم قیادت اور اقبال کے فکر و فلسفے کے بارے میں جو بھی رائے رکھی جائے وہ اپنی جگہ بہرحال درست ہے' مگر ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ یہ سارے طریق کار معاشرے کے زوال کو روکنے اور معاشرتی انسان کو ناپید ہونے سے بچانے کے لئے معرض وجود میں لائے گئے تھے۔ ان کے پیش نظر مسلم معاشرے کا تحفظ تھا۔ ہماری تاریخ کے وہ برس جو ۱۹۴۷ء تک پہنچ کر ختم ہوتے ہیں' ہماری اجتماعی اور تہذیبی زندگی کے عظیم الشان اور بیش قیمت ایام تھے کیونکہ اٹھارہ سو ستاون کے بعد اور نوے برسوں کے دوران وہ نمایاں کارنامے معرض وجود میں آئے جو گزشتہ دو صدیوں کے آشوب کا رخ بدلنے میں کامیاب ہوئے تھے۔

برصغیر میں مسلمانوں کے سیاسی زوال کے بعد جو معاشرہ ظاہر ہوا تھا اس کی سائیکولوجی کو

بدلنے کے لئے جو طریق کار بروئے کار لایا گیا تھا اس میں تعمیر خودی کا نظریہ بنیادی تھا جو بیک وقت تاریخی، تہذیبی، فلسفیانہ اور تعلیمی نظریہ بھی تھا اور ایک ایسے انسان کی تشکیل کا نظریہ بھی تھا جو ان اوصاف کی پیروی کرتا تھا جو اسلامی کردار کا لازمی جزو ہیں۔ یہ انسان اخلاقی نوعیت کا پیکر تھا۔ بدلتی ہوئی دنیا کا شعور اس انسان کی تربیت کا ضروری حصہ تھا۔ اس انسان کے ذمے عہد حاضر میں اپنے مسلمان ہونے کی تصدیق فراہم کرنا تھا۔ منتخب اداروں کے ذریعے اس انسان کو اجتہاد کی ذمہ داری بھی سونپی گئی اور ایک صحت مند معاشرے کے قیام کو ضروری قرار دیا گیا۔ قیام پاکستان کو اس انسان اور ایسے معاشرے کی تشکیل کے لئے ایک لازمی اقدام گردانا گیا تھا۔ مسلم معاشرے کے انسان کی کردار سازی اور اس معاشرے کا متحرک تصور ایسے بنیادی اصول تھے جن سے پاکستانی معاشرے کی پہچان کو ممکن بنانا مطلوب تھا۔

اقبال کے فلسفے کا مخاطب، بالعموم تعلیم یافتہ مسلمان تھا اور یہ "مسلمان" عہد حاضر کے علوم کا طالب علم تھا۔ اقبال کی تعلیمات میں دینی مدرسے کے طلبہ کو مخاطب نہیں کیا گیا۔ غالباً یہ امر اس لئے فکر اقبال کا حصہ نہیں بنا تھا کہ دینی مدرسے فلسفہ تاریخ سے آشنا نہیں تھے اور بدلتے ہوئے زمانے میں ان کے رویئے غیر متحرک تھے۔ اقبال عہد حاضر کے علوم سے مستفید ہونے والے مسلمان کو اسلام کے اصولوں سے فیض یاب کرنے اور اسے اجتہاد کے لئے تیار کرنے کا خواہش مند تھے۔ اس اعتبار سے زوال زدہ معاشرے کی فلاح کے لئے اقبال حصول علم کو ضروری گردانتے ہیں اور جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے وہ تعلیم یافتہ مسلمان سے تخلیقی صلاحیتوں کی کارآفرینی کی توقع کرتے تھے۔ عہد حاضر میں تخلیقی صلاحیتوں کی کارآفرینی کے ساتھ مسلمانوں کی فلاح وابستہ ہے۔ پاکستانی معاشرے کے نصب العین کی ایک واضح جہت یہی ہے۔

— ۳ —

اقبال انسانی فطرت کو جبلتوں کی یلغار کے حوالے نہیں کرتا۔ اگر ایسی بات نہ ہوتی تو وہ نطشے کے سپرمین کو رد نہ کرتا، جہاں طاقت محض کمزور انسانوں پر حاوی ہونے کا وسیلہ ہے اور نہ دوشیزہ مریخ کے کردار کی مذمت کرتا جس میں وہ گھرانے کو نظرانداز کرتے ہوئے محض اپنے وجود کے بقا کی تلقین کرتا ہے۔ جبلتوں کی یلغار کو اقبال نے جاوید نامہ میں باطل دیوتاؤں کی دوبارہ آمد کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔

— ۴ —

اقبال کے فلسفے اور شاعری میں یورپ پر کڑی تنقید دکھائی دیتی ہے، اور یورپ کو دنیا پرستی کی علامت کے طور پر نمایاں کیا گیا ہے۔ افرنگیں کے کردار کے ذریعے جاوید نامہ میں یورپ کی

تمثیل دی گئی ہے' جو زر پرستی اور زراندوزی کی خاطر اپنے ایمان کو داؤ پر لگا دیتا ہے۔ افرنگیں کے ساتھ ساتھ جاوید نامہ میں ایک مرد بھی دکھائی دیتا ہے

"جو کمر تک دریا کے سیماب وش پانی میں غرق ہے۔ آہ وزاری میں 'نالہ وفغاں میں محو ہے' پانی سے بے نصیب اور پیاسا ہے۔"

"جس نے روح القدس کی پہچان نہ کی اور جسم کی خریداری کی اور عوض میں روح بیچ دی۔"

(جاوید نامہ : طاسین مسیح)

یورپ کی اس تصویر کے ذریعے اقبال' اپنے عہد کے مسلم معاشرے کو مخاطب کرتا ہے اور آنے والے زمانوں میں مسلم معاشرے کو خبردار کرتا ہے کہ وہ اس راہ کو اختیار نہ کرے جو دنیا پرستی کا راستہ ہے اور ان رویوں کو اپنانے سے احتراز کرے جو مذہب کے سطحی مظاہر ہی کو صداقت کل گردانتے ہیں۔ اقبال کی تنبیہہ اس لئے بھی محل نظر ہے کہ یورپ نے اپنی تہذیب کو عالمی تہذیب بتاتے ہوئے' کرہ ارض کے معاشروں کو بھی اس ادراک میں شامل کیا ہے کہ ترقی پذیر معاشروں کی منزل وہی معاشرہ ہے جو عہد حاضر میں مغربی تہذیب نے تخلیق کیا ہے۔

پاکستانی معاشرے کی نشوونما کے حوالے سے یورپ کی اس تصویر نے جو اقبال نے دی ہے' کئی ایک غلط فہمیاں پیدا کی ہیں جن سے رجعت پسندی کے رویئے نمایاں ہوئے ہیں جو کشود خودی کی بجائے انتشار ذات کا سبب بنے ہیں۔ یورپ کی ایسی تصویر دکھانے سے اقبال کا مقصد یہی تھا (اور ہے) کہ مسلم معاشرہ اپنی نشوونما کے دوران ان مصائب سے بچ سکے جو یورپی معاشرے کو اپنے ارتقائی عمل میں پیش آئے ہیں۔

جاوید نامہ میں مجلس خدایان اقوام قدیم کا تذکرہ پاکستانی معاشرے کی نشوونما اور اس کے تحفظ کے لئے کئی اعتبار سے اہم ہے: اس مجلس میں قدیم عراق عرب کا دیوتا ہبل کہتا ہے

"وحدت کا اثر ٹوٹ چکا ہے اور وہ انسان جو آزادی سے روشناس ہوا ہے اب دنیا کی گرفت میں ہے اور وطن وطن کی تکرار میں مصروف ہے۔"

اقبال کی شاعری اور افکار میں فرد اور ملت کی اصطلاح' پاکستانی معاشرے کے حوالے سے قابل غور ہے۔ اقبال کی نظر میں فرد محض ایک اکائی ہے اور اس کی اپنی کوئی بھی حیثیت نہیں

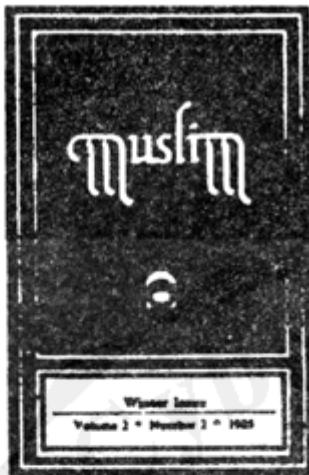
ہے جس طرح دریا کے باہر موج کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ فرد ایک چھوٹی اکائی ہے جس کا ایک بڑی اور تاریخ ساز اکائی میں شامل ہونا ضروری ہے تاکہ وہ زندہ اور قائم رہ سکے۔ پاکستانی معاشرے نے اپنی نشوونما کے دوران جہاں دنیا پرستی اور مظاہر پرستی کی ترغیبات سے بچنے کی سنجیدہ کوشش نہیں کی' وہیں اس معاشرے نے فرد کو ایک تشویش ناک الجھن میں مبتلا کر دیا ہے اور وہ چھوٹی چھوٹی اکائیوں کو اپنی پہچان سمجھنے کا عادی ہوا ہے۔ اقبال فرد اور ملت کے ربط کو اہم قرار دیتا ہے جسے عہد حاضر کی زبان میں قومی اتحاد کہا جاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ جدید دنیا میں قوم ایک بڑی اکائی ہے جس کے بغیر افراد نہ تو اپنا وقار حاصل کر سکتے ہیں اور نہ بین الاقوامی معاملات میں اپنی ذمہ داریاں پوری کر سکتے ہیں۔ پاکستانی معاشرے میں افراد کی قومی حیثیت کا استحکام اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس کے بغیر افراد کی تکمیل ذات ممکن نہیں جو اقبال کی نظر میں کشور خودی کے لئے لازمی ہے۔ برادری' علاقہ اور جنم بھومی کی اپنے اپنے طور پر اہمیت ضرور ہے مگر ان کو پرانے دیوتاؤں کی سی حیثیت دینا اس اتحاد کی نفی کے برابر ہے جو ایک بڑی اکائی کی صورت میں خودی کی تعمیر و تشکیل کے لئے لازمی ہے۔

— ۵ —

اس امر سے انکار کرنا مشکل ہے کہ افراد کے بغیر معاشرہ وجود میں نہیں آ سکتا۔ اس لئے اقبال کے افکار میں فرد کا مقام مرکزی ہے اور خودی کا نظریہ بھی فرد ہی کے حوالے سے مرتب ہوا ہے۔ تاہم اقبال نے خودی کے شعور اور تربیت کے لئے جو انداز فکر تجویز کیا ہے وہ ازخود پرورش نہیں پا سکتا جب تک فرد اس ماحول کا جزو نہ ہو جسے تعلیم یافتہ ماحول کا نام دیا جا سکتا ہے۔ علم و آگہی سے بے بہرہ ماحول فرد کو خودی کا ادراک بخشنے سے قاصر دکھائی دیتا ہے اور جہاں جمہوریت کے ذریعے حکمرانی کا منصب حاصل ہوتا ہو' وہاں ووٹ کا حق ایک ناخواندہ آبادی کو سونپنا خودی کے امکانات کو یکسر ناپید کر دینے کے مترادف ہے۔ ان حالات میں اقبال کا فلسفہ ایک طرف تو ناخواندہ معاشرے کے لئے حصول علم کا نصب العین ضروری گردانتا ہے' اور دوسری طرف حصول علم کو کردار کے ذریعے آشکار کرنے کی صلاحیت پر اصرار کرتا ہے۔ لیکن ایک ترقی پذیر معاشرے میں جہاں خواندگی کی شرح بہت کم ہو' اور افراد کی ذہنی سطح اس قدر پست ہو کر وہ خودی کے نظریے کو وصول کرنے کے قابل نہ ہو' وہاں اقبال کا فلسفہ ان سے براہ راست مخاطب ہوتا ہے جو معاشرے کی قیادت کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ معاشرے کی قیادت کے لئے اقبال نے مرد مومن کا آرکی ٹائپ عہد حاضر کی انتھروپولوجی میں شامل کیا ہے۔

مسجد قرطبہ میں بندہ مومن کی توضیح کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے۔

"ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں' کارکشا' کارساز
خاکی و نوری نہاد' بندہ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل' اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دل فریب' اس کی نگہ دل نواز
نرم دم گفتگو' گرم دم جستجو
رزم ہو یا بزم ہو' پاک دل و پاک باز
نقطۂ پرکار حق' مرد خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام' وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ!!"

مسجد قرطبہ کے حوالے سے بندہ مومن (مرد مومن) کی تشریح کچھ یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ اس نوع کے انسان میں وہ تمام اوصاف شامل ہیں جو اسلام کے زمانہ عروج میں مسلمان کشور کشاؤں کے کردار کو جاذب نظر بناتے تھے اور یہ کردار اس وقت ظہور کرتا ہے جب افراد کے ذمے کسی تہذیب کی داغ بیل ڈالنا مطلوب ہو۔ بندہ مومن اس اعتبار سے ایک تخلیقی' جمالیاتی اور اخلاقی انسان ہے۔ اور کوئی بھی معاشرہ ایسے انسان کی موجودگی پر فخر کر سکتا ہے۔ پاکستانی معاشرے کا اگر کوئی اعلیٰ ترین نصب العین ممکن ہو سکتا ہے تو وہ اس نوع کی قیادت کو ظہور دینا ہے۔ معاشرے کی قیادت کرنے والوں کے لئے اس نوع کے انسان کو اپنے باطن میں تلاش کرنا ہے اور اسے اپنے کردار میں آباد کرنا ضروری ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ معاشرے کی قیادت کے دعویدار افراد کے لئے یہ اشعار رہنما اصول فراہم کرتے ہیں۔ ایسی قیادت کے بغیر وہ مسائل بھی حل نہیں کئے جا سکتے جو معاشرے کی نشوونما کے سلسلے میں دشواریاں پیدا کرتے ہیں۔

— ۶ —

پاکستانی معاشرے کے ساتھ سب سے بڑا ظلم یہ ہوا ہے کہ اس نے روایت سے انحراف کرنے کی غلطی کی ہے اور زندگی کو اس کے عام چلن کے مطابق قبول کیا ہے۔ اس نے مثالیت پسندی کی جگہ حقیقت پسندی کو اپنی ترجیحات میں شامل کیا ہے۔ آئیڈیل ازم کے بجائے ریئل ازم (Realism) کو اپنا راہبر بنایا ہے۔ ایسے انداز نظر نے انسانی فطرت کے گراف کو مسلسل

گرنے سے بچانے کے بجائے اس کو مزید گرنے دیا ہے۔ تاہم یہ کہنا بھی غلط نہ ہو گا کہ پاکستانی معاشرے میں اچھی مثالوں کی کمی نہیں ہے۔ البتہ جو رویّے فروغ پائے ہیں انہوں نے کسی نیک مثال کو معاشرے کے پیش منظر پر ابھرنے نہیں دیا۔

— ۷ —

عہد حاضر میں پاکستانی معاشرہ دو صدیوں کی موجودگی میں اپنے مستقبل کی آمد کا منتظر دکھائی دیتا ہے سن ہجری کی پندرہویں صدی اور عیسوی سن کی اکیسویں صدی کا مستقبل پاکستانی معاشرے سے ایک دوہرا لائحہ عمل چاہتا ہے۔ لیکن اس دوہرے لائحہ عمل کی تہہ میں ایک ہی نصب العین کارفرما ہے اور وہ ہے' اچھے انسان کی تشکیل' جو نئے علوم اور اپنے تہذیبی ورثے کا نہ صرف امین ہو بلکہ اخلاقی اعتبار سے بے داغ ہو۔ اس نصب العین کے حصول کے لئے جو ذرائع ضروری ہیں وہ اہل فکر سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ اس نصب العین کے بغیر مستقبل میں کشود خودی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اور اگر آنے والے برسوں میں تخلیقی صلاحیتوں کے کھلنے کی امید پیدا نہیں ہوتی تو یہ صدیاں بھی گزشتہ صدیوں کی طرح کوئی نشان چھوڑے بغیر گزر جائیں گی۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکتا۔ ہمارے معاشرے کے دل میں مستقبل کو صورت گری دینے کی چمک برابر موجود دکھائی دیتی ہے۔

All rights reserved. ©2002-2006

MUSLIM EDUCATION QUARTERLY is a review of Muslim education in the Modern World both in Muslim majority and in Muslim minority countries.

It is intended as a means of communication for scholars dedicated to the task of making education Islamic in character:

(1) by substituting Islamic concepts for secularist concepts of knowledge at present prevalent in all branches of knowledge,

(2) by getting curricula and text books revised or rewritten accordingly and

(3) by proposing concrete strategies for revising teacher-education including teaching methodology.

It is also expected to act as an open forum for exchange of ideas between such thinkers and others including non-Muslims who hold contrary views.

MUSLIM EDUCATION QUARTERLY

Published quarterly in Autumn, Winter, Spring and Summer

Editor: Professor Syed Ali Ashraf

- Contains articles on Islamic education, morality, art, culture, etc.
- Critically evaluates educational issues from the Islamic point of view.
- Contains 'Reminiscences' of contemporary Muslim educationalists.
- Publishes surveys of Muslim education in all countries of the world.
- Publishes book reviews.

SEND YOUR SUBSCRIPTION NOW

To: The Secretary, The Islamic Academy

Please enter my subscription for MUSLIM EDUCATION QUARTERLY

I enclose a cheque/P.O. for .... (make cheque payable to The Islamic Academy. The cheque should be in sterling pounds).

Name ....

Address ....

....

Subscription Rates (including postage): Please indicate your preference.

Private Subscribers	☐	£10.50 per annum
	☐	£ 2.85 per issue
Institutions	☐	£13.00 per annum
	☐	£ 3.50 per issue

THE ISLAMIC ACADEMY

23 Metcalfe Road, Cambridge, CB4 2DB, U.K. Tel. (0223) 350976

اقبال اور ہمارے سماجی مسائل

ڈاکٹر انور سجاد

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

شیکسپیئر کی سالگرہ منائی جا رہی تھی۔ جارج برنارڈشا بھی مقررین میں سے تھے اور اپنی قامت کے لحاظ سے آخری مقرر کہ حرف آخر ثابت ہوں۔ بڑی لمبی چوڑی تقاریر ہوئیں۔ پھر شا تالیوں کی گونج میں آئے اور کہا:

LADIES AND GENTLEMEN, ALTHOUGH THE SUBJECT IS NOT EXHAUSTED, But I AM

اور چلے گئے۔ شا صاحب کم ظرف تھے۔ لیکن ہم کم ظرف نہیں کہ اقبالؒ کے سلسلے میں ایگزاسٹ ہو جائیں' اقبال کا موضوع تو خیر کیا ایگزاسٹ ہو گا۔ ان پر اکثر کام' اکثر موضوعات بار بار اتنے دہرائے گئے ہیں اور اسی ایک نکتۂ نظر سے کہ ریڈیو پاکستان سے ہونے والی علامہ کے کلام کی قوالیاں بن کر رہ گئے ہیں۔ نئے زاویے' نئے پہلو یا نئے انداز نظر کم کم ہی پڑھنے میں آتے ہیں۔

ہم نے اپنے قومی مسائل کا حل ہر وسیلے سے ہر انداز سے تلاش کرنے کی کوشش کی ہے' روز اول سے اور آج اسی تلاش کے چکر میں اس حال تک پہنچ گئے ہیں۔ اس تلاش کا ایک وسیلہ اقبال بھی ہے۔ آپ جانتے ہیں ہر تلاش کے لئے ایک آرگنائزیشن ضروری ہوتی ہے' اس کا ایک بجٹ بھی ہوتا ہے اور یہ بیشتر بجٹ' تلاش کروانے والوں یعنی اسٹیبلشمنٹ پر خرچ ہو جاتا ہے جو تلاش کے حصہ میں آتا ہے اتنا نہیں ہوتا کہ تلاش کا عمل مکمل ہو سکے۔ ہماری ایک بہت بڑی خوبی یہ بھی ہے کہ ہمیں اپنے آنجہانیوں کو کیش کرنا خوب آتا ہے اور پھر قومی آنجہانی تو مسلسل کیش کا منبع ہوتے ہیں۔ اس سے بہتر مصرف آنجہانیوں کا اور کیا ہو سکتا ہے۔ اس کی ایک مثال ہمارا ملا بھی ہے :جو ایک زمانے میں اقبال کا جانی دشمن تھا اور ان کے خلاف فی سبیل اللہ جہاد کی کیفیت میں تھا کہ علامہ نے دین ملا کو فی سبیل اللہ فساد گردانا تھا۔ آج وہی ملا جس کا اجتہاد سے آج بھی دور کا واسطہ نہیں علامہ کا ایسا عاشق ہوا ہے کہ اس کی کوئی تحریر' کوئی تقریر علامہ کے ریفرنس کے بغیر نہیں ہوتی۔ خیر' یہ تو وہی ملا ہے جو ایک زمانے میں انسانی فوٹوگراف کو حرام کہتا تھا اور آج اگر اس کی تصویر اخبار میں نہ چھپے یا ٹی وی پر نہ آئی تو باقاعدہ احتجاج کرتا

ہے۔ دراصل اس میں قصور ملا کا ہے نہ علامہ کا کہ علامہ ٹھہرے عاشق رسول، محبت کے پرستار، قرآن اور حدیث کے حوالے سے توحید اور خودی کو نئے زاویئے سے شناخت کر کے مسلمان بلکہ نئے مسلمان بلکہ نئے انسان کو مردِ مومن کی صورت دریافت کیا، اسی کے باعث نہ صرف برصغیر کے مسلمان آپس میں اتحاد آشنا ہوئے بلکہ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک لڑی میں پرونے کا جذبہ بھی پیدا ہوا۔ ملا بھی مسلمان ہے اسی لئے اس کے بھی وہی حوالے ہیں اور اس نے ہمیں روایتی ۷۳ فرقوں میں تقسیم کر دیا، آج تو مجھے محسوس ہوتا ہے کہ اسلام اور پاکستان بارہ کروڑ انسانوں میں منقسم ہو چکا ہے۔

میں علامہ اقبالؒ کے فلسفہ توحید، اس کے ساتھ وابستہ علم کے نور رحمت عامہ کے حوالے سے، عدل و انصاف، فرد کے لئے خودی اور مجموعی معاشرے کے لئے بے خودی، معاشی، معاشرتی مساوات، رواداری، قومی یک جہتی اور پھر نسل پرستی، مغربی وطن پرستی، زبان پرستی، ملوکیت، آمریت، جبر و استبداد یا استحصال ایسے موضوعات کی باریکیوں کو بیان یا ان کا تجزیہ نہیں کروں گا اور نہ ہی ان کے شعر یا تحریر کا اقتباس پیش کروں گا۔ اس سلسلے میں علامہ کی اپنی شاعری، فلسفیانہ مضامین، لیکچر، خطوط، پاکستان کے جواز کے لئے ان کا خطبہ الٰہ آباد سب کچھ پڑھنے کے لئے موجود ہے۔ اور پھر ان کی ان گنت شرحیں، تخلیقی اور تجزیاتی مطالعے، ہر یوم اقبال پر کی گئی لاتعداد تقریریں اور اقبالؒ کانفرنسیں اور سیمینار۔ یہاں صرف اتنا عرض کرنا چاہتا ہوں کہ پاکستان کا حسین خواب (جسے ہم نے بھیانک خواب میں منقلب کر دیا ہے)، انہوں نے محض خواب کی حد تک نہیں دیکھا تھا۔ وہ ایک باعمل انسان تھے اور انہوں نے اس کو عملی صورت میں ڈھالنے کے لئے ایک باقاعدہ حکمت عملی یا سٹریٹجی بھی عطا کی تھی۔ پاکستان کو وجود میں لانے کے لئے قائداعظمؒ نے اس سٹریٹجی کو حالات کے مطابق ڈھالا اپنی حکمت عملی/TACTICS سے گوہر مقصود حاصل کر لیا۔ پاکستان کیا ہو گا، کیا نہیں ہو گا، پاکستانی کون ہوں گے، کیا ہوں گے، کیا نہیں ہوں گے، یہ سب کچھ طے کر کے، متفق ہو کر آزادی کے راستے پر چلے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ آزادی کے روز اول سے ہی ان تمام طے شدہ امور کی نفی شروع ہو گئی تھی جو پاکستان کا جواز تھے۔

اقبالؒ نے خاص طور پر اور قائداعظمؒ نے عمومی طور پر اس سلسلے میں یعنی پاکستان کو آزاد کرانے پھر اس کے استحکام کے لئے نوجوانوں کو بہت سی ذمہ داریاں سونپیں۔ ان نوجوانوں کا کیا بنا؟ اور پھر آج کے نوجوان کا کہ جس کے وہ باپ دادا نانا بنے، کیا بن رہا ہے، سب آپ کے سامنے ہے۔ اقبال کے ریفرنس سے یہ خود تحقیق و تجزیئے کا موضوع ہے۔ اقبال اکادمی اور ایسے

ہی دوسرے اداروں کو چاہئے کہ اقبال اور نوجوان کے موضوع پر کم از کم دس بارہ عالموں محققوں کو غور کرنے پر لگا دیں جو بحر فکر اقبال میں غوطہ زن ہوں اور ہمارے نوجوانوں کو اقبال کے پاکستان کا ستون بنانے میں مددگار ثابت ہوں۔ اور اس ساری کوشش کو نظام تعلیم میں اس طرح رچا بسا دیا جائے کہ اقبال کے شاہین بچے' بال و پر۔۔۔۔ لیکن نہیں۔ ہمارے نظام تعلیم میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر ہوتی تو ان سینتالیس برسوں میں پاکستان کا جیوپولیٹکل' ثقافتی' سماجی اور معاشی نقشہ یہ نہ ہوتا۔

میں سمجھتا ہوں کہ پاکستان کی آزادی کے فوراً بعد ہی ان تمام اصولوں' اغراض و مقاصد اور آئیڈیل کی نفی شروع ہو گئی تھی جن کے حصول کے لئے ہم نے ملک حاصل کیا تھا' اور گفتار کے غازی اسی روز سے اس بدعملی' بدکرداری اور نظریہ پاستان ے اصولوں کی نفی کا ذکر بڑے زور و شور سے کر رہے ہیں۔ یہ بداعمالیاں شروع میں کم اور آنکھ کی شرم لئے ہوئے تھیں لیکن وقت اور آبادی کے ساتھ ساتھ ان بداعمالیوں میں بھی اضافہ ہوتا گیا' ان کی تکنیک بہتر ہوتی گئی اور آنکھ کی شرم بھی ختم ہو گئی۔ جو کام انڈر دی ٹیبل ہوتے تھے وہ اوور دی ٹیبل ہونے لگے۔ اور کردار کا ایسا غازی کوئی نہ آیا جو ملک کی عظیم' پرشکوہ عمارتوں' سڑکوں' درسگاہوں وغیرہ کو اقبال کے نام کے ساتھ منسوب کرنے کے ساتھ ساتھ پاکستان کو اقبال کے راستے پر بھی گامزن کر دیتا۔ یوں تو ہر حاکم نے (اور ہر جماعت نے) دعویٰ کیا کہ وہ اقبال اور قائداعظم کے سچے جانشین ہیں۔ لیکن وائے منافقت' یوں ہی نہیں کلام پاک کے بیشتر حصے میں منافقت کے خلاف خبردار کیا گیا۔ لیکن کلام پاک بھی تو' جو سینے میں ہونا چاہئے تھا' زبان پر ہی رہ گیا۔

ہم سب جانتے ہیں کہ اب تک کیا ہوتا رہا ہے' کس ڈھنگ سے ہو رہا ہے' اقبال اور قائداعظم کے پاکستان کی بنیاد کس ڈھنگ سے ہر طور ایک انتہائی منافق' دوغلی' کرپٹ' قاتل' موقع پرست' مفاد پرست' استحصال پرست' زر پرست' نسل پرست' اقتدار پرست' علاقہ پرست اور زنا پرست معاشرے میں تبدیل ہو گئی، جس کا لازمی نتیجہ یہی نکلا کہ بقیہ آدھا پاکستان بھی تیزی سے ان راستوں پر چل نکلا ہے جنہوں نے مشرقی پاکستان کو بنگلہ دیش بنایا۔

قوموں کی تاریخ میں دیکھا گیا ہے کہ ہر قوم پستیوں سے نکل کر عروج کی طرف گامزن ہوتی ہے' پھر بوجوہ زوال پذیر ہو جاتی ہے۔ اس زوال کی سب سے بڑی وجہ غالباً یہی ہوتی ہے کہ قومیں رفتہ رفتہ اپنے بنیادی فلسفے' نظریے اور نصب العین سے بیگانہ ہو جاتی ہیں جن پر ان کی تعمیر ہوتی ہے۔ ہمارا ملک اس لحاظ سے یکتا ہے کہ یہ شروع سے ہی رو بہ زوال ہے یعنی اس کا گراف بیس لائن سے اوپر کو اٹھنے کے بجائے معکوسی صورت ہی میں رواں دواں ہے اور ہم خود

اس لحاظ سے یکتا ہیں کہ ہم نے اپنے زوال کی ذمہ داری ہمیشہ سی آئی اے' کے جی بی اور را ٹائپ کے اداروں پر ڈالی ہے' اور ان' آٹے میں نمک کے برابر لوگوں کو بھی ذمہ دار ٹھہرایا جو شروع ہی سے پاکستان کے خلاف تھے۔ حاکموں' حاکم طبقوں یا ان کی جماعتوں نے کبھی اپنے گریبان میں جھانک کر نہیں دیکھا۔ جب آپ خود ہی اپنے دشمن بن گئے ہوں' خود اپنے ملک اور قوم کے خلاف سازش کر رہے ہوں اور بیڑہ غرق کر رہے ہوں تو پھر بیرونی دشمن ایجنسیوں کو حق پہنچتا ہے کہ آپ کو اپنا بیڑہ غرق کرنے میں بھرپور امداد فراہم کریں اور اپنا کام آسان کر لیں۔

یہ تو سب جانتے ہیں اور شروع ہی سے جانتے ہیں (لیاقت علی خان کا جملہ یاد کیجئے —— جو لوگ پاکستان میں رشوت کھاتے ہیں' سور کا گوشت کھاتے ہیں) کہ یہ سب کچھ کس انداز سے ہوا' ہو رہا ہے۔ آیئے' آج اتنی جرات کر کے یہ بھی دیکھ لیں کہ یہ سب کیوں ہوا' کیوں ہو رہا ہے اور اس کے ذمہ دار کون تھے اور ہیں۔ دیکھنے میں آیا ہے کہ جن قوموں کے باپ ان کی نوزائیدگی ہی میں وفات پا جاتے ہیں' وہ یتیم قومیں یتیم بچوں کی طرح یا تو جینئس نکلتی ہیں اور یا پھر آوارہ ہو جاتی ہیں۔ اقبال اکسٹھ برس کی عمر میں رحلت کر گئے اور قائداعظم پاکستان بننے کے ایک برس بعد ہی —— اور ہم آوارہ ہو گئے۔

اور اس معاملے میں تو شاید اب کوئی اختلاف نہیں کہ مسلم لیگ ایک تحریکی جماعت کے طور پر تو کامیاب رہی لیکن حکومتی جماعت کے طور پر بری طرح ناکام ہو گئی۔ یہ ناکامی دراصل اس کا مقدر ہی تھا کہ اس میں INHERENT تھی کیونکہ اس پر غالب طبقہ طاقتور جاگیرداروں کا تھا جن میں بہت سے' دوسرے راستوں سے ہو کر مسلم لیگ میں شامل ہوئے تھے۔ ان کے اپنے مفادات تھے جن کے حصول کی خاطر وہ ہر اصول' ہر نظریہ قربان کر سکتے تھے اور کیا! چونکہ زمین کے حوالے سے بھی پاکستان کی سرزمین پر ان کا عملی طور پر قبضہ تھا اور وہ اپنے آپ کو مجموعی طور پر پاکستان کا مالک اور مختار کل سمجھتے تھے اس لئے پاکستان کے ہر معاملے میں یہی ذہنیت کارفرما رہی۔ ذاتی اقتدار کے حصول کے لئے سازشیں اور لڑائیاں' لیکن اپنے کامن دشمن' یعنی جو تھوڑے بہت تھے' اور پاکستان کو اقبال کا پاکستان بنانا چاہتے تھے ان کے خلاف متحد' وہ سیفٹی ایکٹوں کے ان سیف استروں کو اس کے لئے بے دردی سے استعمال کرتے تھے اور انہیں غدار قرار دیتے تھے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر انہوں نے اقبال کے نظریئے اور قائداعظم کے فرمودات اور کروڑوں عوام کو اپنے ذاتی' اجتماعی مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کیا اور ٹشو پیپر کی طرح پھینک دیا۔ اگر وہ پاکستان کے قیام کی قرارداد مقاصد کے ساتھ باوفا اور باایمان ہوتے تو پاکستان کو' اس کی نظریاتی اساس کے وسیلے سے مستقبل کی طرف گامزن کرتے' اور آج

صنعت کار طبقہ' مرکنٹائل طبقہ بھی ان کی تقلید کرتا اور ان کی باہمی جنگوں کے باعث پاکستان کے عوام اور بھی مفلس' ذلیل و رسوا نہ ہوتے۔ پھر بات کچھ یوں بھی سمجھ میں آتی ہے کہ مسلمانوں کی پاکستان کے لئے جدوجہد قائداعظم کے حوالے سے سراسر ایک آئینی جدوجہد تھی انگریز کے خلاف کوئی مسلح بغاوت/جدوجہد (۱۸۵۷ء) قسم کی چیز نہیں تھی۔ چونکہ یہ عملی طور پر کلاسیکل جنگ آزادی نہیں تھی اس لئے ہم نے اس طور اپنا لہو اپنی آزادی کے ماتھے پر سجایا نہ اپنی دھرتی کے بدن پر۔ فسادات ہندو مسلم تھے' اور تقسیم کے حوالے سے INCEDENTAL تھے۔ فرقہ وارانہ جنون کا بیج بھی انگریز اور ہندو پنڈت برہمن نے بویا تھا۔ آزادی سے پہلے بھی مسلمان ہندو مسلم فسادات میں شہید ہوتے رہے' پھر نقل زمین کے وقت بھی ہزاروں عصمتیں لٹیں اور لاکھوں مسلمان شہید ہوئے' جنہیں ہندوستان سے نکالا گیا تھا اور وہ بھی جو ایک سہانے مستقبل کا خواب لے کر اقبال اور قائداعظم کے پاکستان میں آ رہے تھے۔ بہرحال ہم نے یہ بادشاہی اس طور نہیں خریدی تھی جس طور اقبال نے کہا تھا اور شاید اسی لئے گزشتہ ۷۴ برس میں' "مسلماں کو ہے ننگ وہ بادشاہی" ایسی ننگی ہوئی اور پاکستانی عوام ایسے ننگ دھڑنگ ہوئے کہ اب دونوں کا ستر ڈھانپنا ممکن نظر نہیں آ رہا۔ یوں لگتا ہے کہ ہندی مسلم' نفسیاتی طور پر اتنی تیزی سے آزادی کے لئے تیار ہی نہیں تھا۔ ۱۸۵۷ء کی شکست کے نفسیاتی اثرات' اس دور کے کٹھ ملاؤں کا شکنجہ' سرسید کی تحریک کے ساتھ قدامت پسندوں کا تصادم' ہندو انگریز سکھ AXIS کی عیارانہ سازشیں' عمومی جہالت اور آزادی کے تقاضے اور پھر اجتماعی طور پر اپنے مستقبل پر ایقان کی بجائے فرد واحد کے ساتھ اندھی وابستگی' اس ساری جدوجہد کے دوران اقبال کا توحید سے لے کر مرد مومن تک کا تمام فلسفہ ہندی مسلم کو اس پاکستان کے لئے تیار نہ کر سکا' تربیت نہ ہو سکی اور نہ جدوجہد کی تیزی میں اس کا موقع مل سکا۔ مہاجر کیمپوں کے حوالے سے مسلمانوں کی بربریت' جس کے قدرت اللہ شہاب اور سعادت حسن منٹو گواہ ہیں' ہم اس پستی میں کچھ اور بھی پرفیکٹ ہو گئے ہیں' آئے دن کے گینگ ریپ' ماؤں بہنوں بیٹیوں کے ننگے مارچ' پاکستان کے ننگ وطن حاکم طبقوں کی مسلمانی کے گواہ ہیں۔

پھر وہ وقت جب پہلے مسلمان نے پاکستان سے جانے والے پہلے ہندو کے گھر کا تالا توڑا تھا' اس کا مال لوٹا تھا' اس کے گھر پر قبضہ کر لیا تھا' آج کے کلاشنکوف بردار ڈاکوؤں میں اسی مسلمان کا خون دوڑ رہا ہے' اور آج کے قبضہ گروپوں میں بھی وہی لہو موجزن ہے۔ محلاتی سازشیں' پاکستان کے آئین کی تشکیل میں عمداً تاخیر کہ غالباً پاکستان کے حاکم طبقے بدنیت تھے اور ۱۹۴۰ء کی قرارداد پر عمل ہی کرنا نہیں چاہتے تھے۔ پھر غلام محمد اور سکندر مرزا ایسے اقتدار کی ہوس میں مبتلا

عفریت' ایوب خان کا ساتھ' مقامی گماشتوں کے ذریعے سے بیرونی سازشیں۔۔ پاکستان میں جمہوریت کا بیج پھوٹنے سے پہلے ہی کچل دیا گیا۔ ہم طائر لاہوتی بنے ہی نہ تھے ورنہ لیاقت علی خان کبھی ہمارے لئے اس رزق کا سامان نہ کرتے جس نے آج تک ہمیں پرواز کے لئے پر ہی نہیں تولنے دیئے' اسی لئے' "زندگی کے دودھ میں پانی ملا ملا کر سہی" آج ہم جی رہے ہیں کیونکہ ہم اقبال کی "جذباتیت" سے متاثر نہیں ہوئے ورنہ ہمیں مرجانا پڑتا۔ کبھی کبھی مجھے حیرت بھی ہوتی ہے کہ غلام محمد ایسے سن گزیدہ' مفلوج اور اخلاقی پستی کے مارے شخص کے پاس ایسی کونسی جادو کی چھڑی تھی کہ پاکستان کی "دانش کی کریم" یعنی بیوروکریسی بھی اس کی لونڈی بن گئی تھا اور اسی رنگ میں رنگی گئی اور یوں پاکستان کے حاکم طبقوں کی کمیشن ایجنٹ بن گئی۔ پھر ایوب خان کے بزور "توپ و تفنگ" اقتدار چھیننے کے بعد' حاکم طبقوں جن میں سرمایہ دار اور جاگیردار دونوں شامل ہیں اور بیوروکریسی کی ایسی تکون بنی جو آج بھی ڈیمو کلیس کی تلوار بن کر ہمارے سروں پر لٹک رہی ہے۔ تب وطن عزیز کے روشن مستقبل کی رہی سہی امید بھی آمریت کی ریشہ دوانیوں کی نظر ہو گئی۔ یوں رفتہ رفتہ ضمیر کی خرید و فروخت کا کاروبار عام ہو گیا' ہر کوئی سامری کے نقرئی بچھڑے کی پوجا میں مبتلا ہو گیا' روح رہی نہ روحانیات' بدن ہی بدن رہ گئے۔ آج اگر سیاست میں لوٹے اور لفافے چل رہے ہیں تو اس میں پریشانی کی کیا بات یہ سب اس منطق کے تحت قدرتی امر ہے جسے ہم نے اقبال کے فلسفے اور منطق کے لاشے پر استوار کیا ہے۔ اور جب ضمیر فروشی یوں عام ہو جائے وہاں انسان کی تحریم اور عزت نفس جیسے "تکلفات" فروعی ہو جاتے ہیں۔ اپنے اشفاق احمد خاں صاحب ایسے دانشور/ ہوشیار درویش ان تکلفات کو ڈھونڈتے پھرتے ہیں یہ جانتے ہوئے بھی کہ یزیدی دور میں انسان کی تحریم اور عزت نفس کربلا کی نذر ہو جایا کرتی ہے اور ہمارے وطن عزیز میں تو روز اول سے ایسا ہی دور چل رہا ہے۔

معافی چاہتا ہوں اس جذباتی تلخ نوائی کے لئے۔ مجھے تو اس صورت حال کا تجزیہ انتہائی سائنٹفک اور کلینکل انداز میں کرنا چاہئے کہ میری تربیت ہی سائنسی بنیاد پر ہوئی ہے لیکن میں بھی پاکستان کے ساتھ عقلی اور جذباتی طور پر ان گنت پاکستانیوں کی طرح INVOLVED ہوں۔ میں بچپن میں بچہ مسلم لیگ کا سرگرم رکن تھا جس کے کارکنوں نے اپنے جیب خرچ سے بچا بچا کر ننانوے روپے کی چونیوں کی تھیلی علامہ اقبال کے پاکستان کے صدقے قائداعظم کی خدمت میں پیش کی تھی اور اسی جذباتیت کے سہارے میں نے پاکستان کو LIVE کرنے کی کوشش کی ہے اور اس عاشقی میں عزت سادات کو بھی داؤ پر لگا دیا۔ قائداعظم نے خود فرمایا تھا کہ ان کی جیب میں صرف کھوٹے سکے ہیں۔ تبھی تو انہوں نے اقبال کو قوالوں کے حوالے کرنے کے ساتھ ساتھ

انہیں اکادمیوں میں بھی قید کر کے منفعل بنا دیا۔ پھر اقبال تو کیا قائداعظم، جناب نبی کریمؐ اور کلام پاک تک کے ان حصوں کو ذرائع ابلاغ پر سنسر کرنا شروع کر دیا جو حقیقی پاکستان کے قلب کو گرمانے اور روح کو تڑپانے کا وسیلہ تھے۔

ہم نے اسی لئے انگریز کے نظام کو من و عن اپنا لیا جو مقامی رعایا پر فاتح حاکموں کا نظام قانون تھا کہ صرف اسی طریقے سے محکوموں کو قابو میں رکھ کر اپنے اقتدار کو، مفادات کو محفوظ کیا جا سکتا ہے حتیٰ کہ بیوروکریسی جسے پبلک سرونٹ کہا جاتا ہے دراصل افسر شاہی بن گئی جو صرف حاکم/حاکم طبقوں کے مفادات کا تحفظ کرتی ہے۔ اصلاحات کے نام پر اسی قانون میں ترامیم کی گئیں، تھوڑی بہت اسے اسلامیانے کی دھول بھی آنکھوں میں جھونکی گئی، لیکن اصلیت تو ریاستی جبر کے اداروں، نظام تعلیم اور نصاب سے ظاہر ہو جاتی ہے، اسی لئے اس طور اقبال ہی کو رد نہیں کیا گیا بلکہ ان کے سارے نظام کو رد کر دیا جو حقیقی پاکستان عوامی پاکستان، محمدیؐ پاکستان کی اساس تھی۔ اس لوٹ کھسوٹ کے معاشرے میں اگر کوئی اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھے تو سوچے کہ اگر پاکستان وجود میں نہ آتا تو ان لوگوں کی حیثیت کیا ہوتی جنہوں نے عوام کی لاشوں پر اپنے محل تعمیر کئے اور ان کی امنگوں کے لہو سے ان محلوں کو روشن کیا۔ آج سب سے زیادہ پریشان تو ہمارے ملک کا نوجوان ہے قول اور فعل کے تضادات کا شکار جس کے پاس اب کوئی آئیڈیلزم نہیں، کوئی منزل نہیں، وہ نوجوان جس پر اقبال نے اپنی حکمت کو عملی صورت دینے کے لئے سب سے زیادہ انحصار کیا تھا۔ ہم نے اقبالؒ کو مٹی کے حرم کی بجائے حقیقتاً مرمر کی سلوں میں چن دیا ہے، اتنی پختگی سے کہ اب ان کی بازیافت مشکل نظر آتی ہے۔ ہاں اگر ہم کسی طریقے سے خوشہ گندم کو جلانے کے موسم کو شناخت کر کے اپنے بس میں کر لیں تو ہو سکتا ہے اس آگ سے پھر ققنس جنم لے لے لیکن یہ طریقہ سیکھنے کے لئے بھی ہمیں اقبال ہی کی انگلی پکڑ کے پھر سے پل صراط سے گزرنا ہو گا۔

اقبال اکادمی پاکستان
لاہور کی خصوصی پیش کش

کلیاتِ اقبال

اردو

(خاص الخاص ایڈیشن)

- اغلاط سے پاک۔
- مضبوط اور پائیدار جلد مع گولڈن ڈائی خوبصورت حاشیہ۔
- عمدہ اور معیاری کتابت۔
- درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت : ۸۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی)

اقبال کا تصور جمہوریت

آئی۔ اے۔ رحمٰن

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

علامہ اقبال کے تصور جمہوریت پر بحث کرنے سے پہلے یہ فیصلہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وہ جمہوریت کے قائل تھے بھی یا نہیں۔ ان کے کئی اشعار جو ایک زمانے میں زبان زد خاص و عام تھے اور آج بھی دہرا دیئے جاتے ہیں' بظاہر جمہوریت سے انحراف کی تعریف میں آتے ہیں۔ اور کچھ اشعار ایسے بھی ہیں جن میں سیاست　ایسی شرائط کی پابند کر دی گئی کہ عملاً جمہوریت کے امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔ یہ مسئلہ اس لئے مزید اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ نظریہ پاکستان کے بعض نئے موجد اقبال کے حوالے سے جمہوریت گریز تصورات عوام پر ٹھونسنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

اقبال کے ساتھ وہی ہو رہا ہے جو دنیا کے تقریباً ہر بڑے مفکر کے ساتھ کیا گیا ہے۔ قرآن کا مطالعہ کرنے والے پرانے مذاہب کے پیروکاروں کی اس کج روی سے آگاہ ہیں کہ وہ الہامی پیغامات میں تحریف کرتے رہتے تھے۔ تحریف کے علاوہ وہ اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے مضامین سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے مطلب کے مطابق عقیدہ گھڑ لیتے اور ناپسند ہدایات نظرانداز کر دیتے تھے۔ چونکہ اقبال کے فکر میں وقت کے ساتھ خاصی تبدیلی واقع ہوئی' ان کے نظریات کی حسب منشا تاویل زیادہ مشکل نہیں۔ اس صورت حال کی طرف بہت پہلے ولفرڈ کانٹویل سمتھ نے اشارہ کیا تھا کہ وقت آئے گا جب پاکستان میں ترقی پسند اور رجعت پسند دونوں اپنے اپنے مسلک کی سند اقبال سے حاصل کرنے کی کوشش کریں گے' اس لئے کہ اقبال نے دونوں کے لئے خاصا مواد چھوڑا ہے اور وہ اپنے خیالات کی تردید کرنے سے گھبراتے بھی نہیں۔ ڈاکٹر تحسین فراقی نے اپنے مضمون "جمہوریت اقبال کی نظر میں" میں بہت دھیمے انداز میں تسلیم کیا ہے کہ علامہ نے جمہوریت کے بارے میں جو کچھ نثر اور نظم میں کہا' بعض صورتوں میں ان کے بیانات ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں اور بعض ایک دوسرے سے قطع نظر۔

اقبال کی جمہوریت سے بیزاری ثابت کرنے کے لئے جو اشعار پیش کئے جاتے ہیں انہیں دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

ایک حصے میں وہ اشعار آتے ہیں جن میں جمہوری نظام کو نتائج کے اعتبار سے ہدف بنایا

گیا ہے، جیسے

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری

○

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری

○

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الیکشن، ممبری، کونسل، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے

اگر ان اشعار کو زمانے کے واقعات کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ نتیجہ اخذ کرنا دشوار نہیں کہ ان کے محرکات یورپی ممالک کی پالیسیوں میں تضادات تھے۔ کسی ذی شعور کے لئے انگلستان کی جمہوریت اور اس کی امپیریلسٹ پالیسی میں تضاد نظرانداز کرنا ممکن نہ تھا، نہ ہی برصغیر میں منتخب اداروں کے ذریعے نوآبادیاتی نظام کو دوام دینے کی حکمت عملی سے گریز ممکن تھا۔ ایک اور وجہ علامہ کی مغربی ممالک کے جمہوری نظام سے بیزاری تھی جس کی بنیاد وطنیت اور سرمایہ داری کے اصولوں پر تھی۔

دوسرے حصے میں وہ اشعار آتے ہیں جن میں اقبال نے جمہوری طرز حکومت کی اصلیت کو نشانہ بنایا ہے، جیسے

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
گرمئی گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

○

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

○

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

ان اشعار میں بنائے تنقید تین نکات ہیں۔ اول یہ کہ یورپ میں شہنشاہیت کی پسپائی اور جمہوری نظام کے ارتقاء سے ان ممالک کے امپیریلسٹ کردار اور کمزور اقوام کو غلام بنانے کی روش میں کوئی فرق نہیں پڑا' یعنی جمہوری نظام کو بین الاقوامی لوٹ کھسوٹ کے کاروبار کو جاری رکھنے کے لئے استعمال کیا گیا۔ دوم یہ کہ جمہوری طرز حکومت میں بھی سرمایہ دارانہ نظام کی چیرہ دستی جاری رہی۔ اور سوم یہ کہ جمہوری نظام میں فیصلے کثرت رائے سے ہوتے تھے خواہ رائے عقل و انصاف کے منافی ہو کیونکہ انتخابی عمل کے ذریعے ایسے لوگ قانون ساز مجالس میں آ جاتے تھے جنہیں قوم کے بہترین دماغ نہیں کہا جا سکتا تھا۔ یہ اعتراضات نوآبادیوں کے باشعور طبقے ہی میں نہیں یورپی ممالک میں بھی کئے جاتے تھے اور بہت سے مقتدر افراد نے افلاطون کے نظریہ فلسفی بادشاہوں کے اتباع میں تجاویز پیش کیں کہ جمہوریت کو نکھارنے کے لئے مجالس اقتدار میں صرف ماہرین چنے جائیں۔

ہماری نظر میں ایسے اشعار سے اقبال کا جمہوریت سے انکار ثابت نہیں ہوتا۔ علامہ نے متعدد اشعار میں شخصیت' اداروں اور واقعات کا ذکر محدود حوالوں سے کیا ہے' اور توصیفی یا تنقیدی اشاروں سے موضوع کے بارے میں اقبال کے نظریات کا فیصلہ کرنے میں احتیاط ضروری ہے۔ اقبال نے تو رام' گورونانک' نپولین اور مسولینی کے لئے بھی محدود حوالوں سے توصیفی کلمات استعمال کئے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ان شخصیات کے مقلد ہو گئے۔ اسی طرح جمہوری نظام کی مخصوص حالات میں کارکردگی پر تنقید سے نظام کی اصل کا رد کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ جہاں تک دو سو گدھوں کی رائے کے ایک انسان کی فکر سے کمتر ہونے کی بات ہے تو ایک جگہ وہ ایک ناخواندہ دکاندار کو ایسے پر مغز اور کلچرڈ گریجویٹ پر فوقیت دیتے ہیں جو اپنی غلامی پر فخر کرتا ہے۔ اپنے اس اعتراض کا جواب علامہ نے خود ہی اپنے چھٹے لیکچر میں ان الفاظ میں دیا

ہے:

"اجتہاد کے اختیار کی مکاتب (فقہ) کے نمائندہ افراد سے ایک مسلم قانون ساز اسمبلی کو منتقلی کی صورت میں ہی موجودہ دور میں اجماع ممکن ہے۔ اس طرح قانونی مباحث میں عام لوگ شامل ہو جائیں گے اور وہ معاملات پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ صرف اسی صورت میں ہم اپنے قانونی نظام کی سوئی ہوئی روح کو فعال بنا سکتے ہیں۔"

جب اقبال فقہ کے باب میں عام لوگوں کو مکاتب فقہ کے اساتذہ پر فوقیت دیتے ہیں تو وہ دنیوی معاملات میں عوام کی رائے کیسے مسترد کر سکتے ہیں۔ یہی نتیجہ اقبال کی اس دلیل سے اخذ کیا جا سکتا ہے جو انہوں نے نطشے کے "ہجوم کی حکومت" پر اعتراض کے جواب میں پیش کی' اور جس میں اسلام کے ابتدائی دور میں عوام کی صفوں میں سے اصحاب حیات و قوت نمودار ہونے کا تذکرہ تھا۔

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ اقبال جمہوریت کے قائل تھے اتنا بھی شاید کافی ہے کہ ملوکیت سے انہیں شدید نفرت تھی' جتنی بیزاری مغربی سامراج سے تھی اسی قدر بیزاری عرب سماج سے تھی۔ انہوں نے بادشاہوں (یا ایسے دوسرے حاکموں) کے ظل الٰہی کے دعووں کو بھی مسترد کیا' یہ کہہ کر کہ پوری تاریخ میں صرف ایک حکمران یعنی پیغمبر اسلام کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ انہیں الٰہی استحقاق حاصل تھا۔

اب نہ کوئی پیغمبر ہو سکتا ہے نہ ایسے حالات جن میں مدینے کی ریاست قائم کی گئی' اس لئے اقبال کو ایسا نظام حکومت بھی منظور نہیں ہو سکتا جس کا سربراہ ظل الٰہی ہونے کا دعویٰ کرے۔

لیکن ہمیں اس Process of elimination پر تکیہ کرنے کی ضرورت نہیں' کیونکہ اقبال نے واضح الفاظ میں جمہوریت پر اعتقاد کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے بارہا کہا کہ وہ خود کو سیاسی مفکر نہیں سمجھتے تھے' وہ ہر مسئلے کو اپنے اسلام کے مطالعے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ یہ مشکل ضرور ہے کہ علامہ نے سیاست اور جمہوریت کے معاملات پر توجہ اور تفصیل سے بحث صرف انگریزی زبان میں کی ہے' اس لئے حوالے وہیں سے دیئے جا سکتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون "Political thought in Islam" میں وہ مختلف اسلامی مکاتب کے نظریات پر بحث کرنے کے بعد یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

"واضح ہے کہ قرآن میں درج بنیادی اصول الیکشن کا اصول ہے' جس کی تفصیل' یعنی اس اصول سے حکمرانی کی قابل عمل سکیم اخذ کرنے کا کام' دوسرے تقاضوں کی

روشنی میں طے کرنے کے لئے چھوڑ دی گئی۔"

اقبال کی جمہوریت پرستی جن عناصر سے مرکب ہے ان پر بھی غور کرنا لازم ہے' وہ ابن آدم کو مخلوق ہی نہیں خالق بھی قرار دیتے ہیں' ایسی ہستی جس کی تلاش خدا کو بھی ہے' جو خالق حقیقی کی بنائی ہوئی دنیا کو سنوارنے اور سجانے کا ہنر جانتا ہے' جو اپنے معاملات خود طے کر سکتا ہے' جس کے اور خدا کے درمیان کسی رابطے کی ضرورت نہیں۔ دوسرے وہ انسانی تنظیموں کی بنیاد توحید کو قرار دیتے ہیں جس کی اصلیت مساوات' یکجہتی اور آزادی میں ظاہر ہوتی ہے۔ ان تصورات کی کسوٹی پر صرف جمہوریت پوری اترتی ہے۔ چنانچہ وہ جمہوری طرز حکومت کو مغرب کی اختراع تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس نظام کو اسلام کا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے یہ عبارت :

> "دور حاضر میں' مسلمان ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار نظر آتے ہیں۔ مصر کو انگلستان نے قوت بخشی ہے۔ ایران کو شاہ نے آئین عطا کر دیا ہے۔ اور نوجوان ترکوں کی جماعت بھی یہی مقصد حاصل کرنے کے لئے جدوجہد' منصوبہ بندی اور سازش کر رہی ہے۔ لیکن ان سیاسی مصلحین کے لئے ازحد ضروری ہے کہ وہ اسلامی دستوری اصولوں کا بغور مطالعہ کریں' اور اپنے عوام کے سامنے ایک نئی تہذیب کے نقیب بن کر ان کی فطری اور شک سے بھری قدامت پرستی کو دھچکا نہ پہنچائیں۔ وہ اپنے عوام کو یقیناً زیادہ متاثر کر سکیں گے اگر وہ واضح کر دیں کہ ان کا سیاسی آزادی کا بظاہر مانگا ہوا نصب العین درحقیقت اسلام کا نصب العین ہے' اور سیاسی آزادی آزاد مسلم ضمیر کا جائز مطالبہ ہے۔"

ممکن ہے یہ کہا جائے کہ یہ اقتباس ایسے مضمون سے ہے جو ۱۹۰۸ء کے لگ بھگ لکھا گیا' بعد میں علامہ نے مغرب کے سیاسی اثرات کے بارے میں رائے تبدیل کر لی تھی' لیکن جو لوگ اقبال کے ناتے سے مغربی تصورات اور علوم کو یکسر رد کرنے کے جنون میں مبتلا ہیں وہ اقبال کی مستند ترین تحریر Reconstruction of Religious Thought in Islam کا پہلا لیکچر دیکھ لیں جس میں علامہ کہتے ہیں کہ اسلامی مذہبی فکر کے پانچ سو سالہ دور جمود میں یورپ نے اسلامی دنیا سے استفادہ کیا۔ اسلامی دنیا کے مغرب کی طرف رجوع کرنے میں کوئی قباحت نہیں' صرف ڈر یہ ہے کہ مسلمان مغربی تہذیب کی ظاہری چمک میں گم ہو کر اس کی اصلیت تک پہنچنے سے قاصر نہ رہ جائیں۔ اسلام کے احیاء کے دور میں یہ ضروری ہے کہ ہم آزادانہ طور پر یورپ کی فکر کو پرکھیں اور دیکھیں کہ اس کے نتائج اسلام کے دینی فکر پر نظرثانی کرنے' اور اگر ضروری ہو تو

اس کی تشکیل نو میں، ہمیں کس حد تک مدد دے سکتے ہیں۔

یعنی اقبال یورپی علوم کی روشنی میں اسلامی فکر کی تشکیل نو کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ جمہوریت کو مغرب کا پودا قرار دے کر کیسے اس سے انحراف کر سکتے ہیں۔

اقبال کی نظر میں صحیح جمہوری نظام میں بنیادی اکائی فرد ہے کیونکہ وہ سیاسی تنظیم کی بنیاد ہم خیال انسانوں کے اکٹھے ہونے پر رکھتے ہیں اور رنگ، نسل، زبان، وطن کی بنیاد پر انسانیت کی تقسیم کو ابن آدم کی ترقی کے راستے میں بڑی رکاوٹ قرار دیتے ہیں، لیکن وہ سیاسی نظریات کو بار بار زمانے کے حالات کے مطابق ڈھالنے کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اس دلیل کی بنا پر انہوں نے خلافت کے نظام کے اختتام پر صاد کیا اور کہا کہ اب چونکہ الگ الگ مسلمان مملکتیں وجود میں آ چکی ہیں، لہٰذا یہی مناسب ہے کہ وہ اپنی اپنی جگہ داخلی استحکام حاصل کریں اور پھر مل کر ایک دولت مشترکہ قائم کرنے کی کوشش کریں۔

اقبال کے فلسفہ سیاست پر بحث کرنے والے تقریباً سب ہی اکابرین نے یہ تسلیم کیا ہے کہ علامہ نے جمہوریت کے تمام لوازمات پر سیر حاصل بحث نہیں کی، لیکن جمہوری نظام کے بعض اہم ترین پہلوؤں پر، جو پاکستان میں آج بھی موضوع بحث ہیں، ان کی رائے موجود ہے۔

مثلاً ریاست اور مذہب کے تعلق پر ان کا نظریہ واضح ہے۔ انہوں نے یہ ضرور کہا کہ جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی، اور یہ بھی کہ اسلامی اصول سیاست میں دین اور سیاست کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن وہ دین اور سیاست کے ان کرداروں سے متفق نہیں جو یورپ کے سیاسی ارتقاء میں نظر آتے ہیں۔ وہ دین کو ایک اخلاقی قدر کے طور پر استعمال کرتے ہیں جس کے بغیر ریاست جبر کا کارخانہ بن جاتی ہے۔ دین اور سیاست کے اتصال سے ہرگز ان کی مراد ریاست پر خودساختہ مذہبی پروہتوں کا تسلط نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست سے مراد مساوات، یکجہتی اور آزادی کی اقدار کو زمان و مکان کی موثر قوتوں میں تبدیل کرنے اور ان کی بنیاد پر ایک واضح انسانی تنظیم بنانا ہے۔ صرف ان معنی میں اسلام میں ریاست تھیوکریسی ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کا صدر خدا کا زمین پر کوئی ایسا نمائندہ ہے جو اپنے آمرانہ حکم کو خطا سے بری ہونے کے دعوے سے چھپا دے۔ روح فطری، مادی اور سیکولر معاملات میں پائی جاتی ہے۔ جو کچھ سیکولر ہے وہ بھی اپنی اساس میں مقدس ہے۔ ایک ناپاک دنیا کا تصور بے بنیاد ہے۔ سارا میدان عمل مقدس ہے جیسا کہ رسول اللہ نے کہا ہے "سارا کرۂ ارض ایک مسجد ہے۔" اسلام کی نظر میں ریاست انسانی تنظیم میں روح کا مقام پانے کی ایک کوشش ہے لیکن ان معنی میں ہر ریاست جو صرف حاکمیت کے اصول پر مبنی نہ ہو اور جو اعلیٰ

اصولوں کے لئے کوشاں ہو تھیوکریسی ہے۔

یعنی اقبال ایک سیکولر جمہوریت کے قائل ہیں جو اپنی اساس میں اٹل اخلاقی اور مذہبی اقدار سے مالامال ہو۔

علامہ نے واضح طور پر یہ بھی کہا ہے کہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق انسانی فکر کا ارتقاء لازمی ہے۔ سیاسی نظام کو عہد کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی ضرورت ایک طرف، وہ تو پیغمبروں کو موصول ہونے والی وحی کو بھی عصری تقاضے کا جواب قرار دیتے ہیں۔ ایک مورخ نے جب اس امر پر حیرت کا اظہار کیا کہ عرب میں اسلامی تہذیب کا ظہور ایسے وقت ہوا جب اس کی شدید ضرورت تھی تو علامہ کہتے ہیں:

> "اس امر میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے۔ عالمی حیات intuitively اپنی ضرورت کا ادراک کرتی ہے اور critical moments میں اپنی راہ متعین کرتی ہے۔ یہ ہے جسے ہم مذہب کی زبان میں پیغمبروں پر نازل ہونے والی وحی کہتے ہیں۔"

جمہوریت کا اہم ترین اصول منتخب نمائندوں کے ذریعے قانون سازی ہے۔ اس بارے میں بھی اقبال کا نظریہ واضح ہے۔ ان کے نزدیک اسلامی ریاست میں قانون سازی کا مکمل اختیار منتخب اسمبلیوں ہی کو ہے۔ منتخب اسمبلی تمام امور میں اجتہاد کر سکتی ہے۔ اقبال مسلمہ مکاتب فقہ کی تقلید کو یکسر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اجماع اسلام کا اہم ترین قانونی تصور ہے۔ ان کے نزدیک قرآنی احکامات کی پابندی تو مسلمان ریاست پر فرض ہے لیکن وہ ابوحنیفہ کے اتباع میں حدیث کو فقہ کی لازمی بنیاد نہیں مانتے بلکہ صاف کہتے ہیں کہ صحابہ کے واقعات سے متعلق فیصلے تو تسلیم کئے جانے چاہئیں لیکن وقیع اصولوں کی interpretation کے لئے ان کی تقلید لازمی نہیں۔ سنت کو قانون کی بنیاد بنانے میں غور و فکر کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے وہ شاہ ولی اللہ کا حوالہ تو میفی انداز میں دیتے ہیں کہ پیغمبر اصول تو ساری انسانیت کے لئے بناتے ہیں لیکن concerete cases میں ان اصولوں کا اطلاق گردوپیش کے عوام کی مخصوص عادات کی روشنی میں ہی کرتے ہیں، لہٰذا جرائم کی سزاؤں کے بارے میں اس اصول کی بنیاد پر وضع کئے گئے شرعی احکام صرف انہی لوگوں کے لئے مخصوص تھے جن کے لئے وہ وضع کئے گئے، اور چونکہ ان پر کاربند رہنا ہی بنیادی مقصد نہیں ہو سکتا، ایسی سزاؤں کو سختی سے آئندہ نسلوں پر نافذ نہیں کیا جا سکتا۔

قانون سازی میں علماء کا کیا عمل دخل ہونا چاہئے، اس بارے میں بھی اقبال کا مسلک صاف ہے۔ وہ اسمبلیوں میں مروجہ طریقوں سے علماء کے منتخب ہو کر قانون سازی کے عمل میں

شریک ہونے کی تائید تو کرتے ہیں، لیکن اسمبلی سے باہر ان کا کوئی کردار تسلیم نہیں کرتے، حتیٰ کہ انہیں ایران میں مجلس کے ساتھ علماء کے مشاورتی بورڈ کے قیام پر بھی اعتراض ہے۔ اگر علامہ کی رائے پر عمل کیا جائے تو پاکستان میں اسلامی نظریاتی کونسل کا جواز نظر نہیں آئے گا۔

قانون سازی کیا ریاست اور جمہوری نظام سے متعلق تمام امور میں اقبال ماضی کی روایات کا صرف ایک حد تک احترام کرتے ہیں، ہر معاملے میں روایت کی پابندی ان کے نزدیک زہر ہے۔ انہیں شکایت ہے کہ سلاطین نے مستقل اسمبلیوں کے ڈر سے اجتہاد کا دروازہ بند کرا دیا، بغداد کی تباہی کے بعد قدامت پسند مفکرین نے جیسا نظام اس وقت تک بنا تھا اسی کو مستقل کرنے کا فیصلہ صادر کر دیا اور شریعت میں innovation کی ممانعت کر دی۔ اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"پس ماضی کی تاریخ کی جھوٹی پرستش اور اس کا مصنوعی احیاء کسی قوم کی ابتری کا علاج نہیں۔"

پاکستان میں ماضی کی جھوٹی پرستش کی ایک مثال جداگانہ طرز نیابت پر اصرار ہے۔ اقبال جداگانہ طرز نیابت کی صرف اس حالت میں حمایت کرتے تھے جب پنجاب اور بنگال کے مسلمانوں کو ان کی اکثریت کے حق سے محروم کر دیا گیا تھا۔ اس ترکیب کے جواز میں انہوں نے کسی اسلامی نظریے کا سہارا نہیں لیا۔ ان کا خطبہ الہ آباد اور ۱۹۳۲ء میں لاہور میں آل انڈیا مسلم لیگ کانفرنس سے خطاب پڑھ لیجئے۔ اول الذکر ایڈریس میں علامہ کہتے ہیں :

"اگر صوبوں کی اس طرح حد بندی کر دی جائے کہ ان میں نسبتاً homogeneous قوتوں کو یعنی جن میں لسانی، نسلی، ثقافتی اور مذہبی یکسانیت ہو، تحفظ مل جائے تو مسلمانان ہند کو territorial electorates پر کوئی اعتراض نہ ہو گا۔"

دوسرے خطاب میں انہوں نے گول میز کانفرنس کے دوران پنجاب کے بارے میں Corbett کی سکیم کا ذکر کیا کہ وہ ان کی اپنی تجویز سے خاصی مشابہت رکھتی تھی جو انہوں نے مسلم لیگ کے اجلاس میں پیش کی تھی یعنی پنجاب سے انبالہ ڈویژن خارج کر دو تو مخلوط طرز انتخاب منظور۔

تو جناب اب پنجاب میں انبالہ ڈویژن تو کیا جالندھر ڈویژن بھی شامل نہیں ہے، پھر جداگانہ طرز انتخاب پر اصرار اقبال سے وفاداری تو نہ ہوئی۔

ممکن ہے میری معروضات کے بارے میں کہا جائے کہ میں نے اقبال کے ارشادات سے اپنے مطلب کی باتیں چن لی ہیں۔ ہو سکتا ہے یہ بات صحیح ہو، لیکن اقبال کی میراث پر رجعت

پسندوں کی یلغار کے پیش نظر تصویر کا دوسرا رخ پیش کرنے کی کچھ اجازت تو ہونی چاہئے۔ اصل بات تو یہ ہے ہم نے اقبال ہی سے سیکھا ہے کہ اپنے تمام پیشروؤں کے خیالات کو عصری تقاضوں کے مطابق جانچا جائے' پاکستان کے ہر شہری کو حق حاصل ہے کہ اپنے فکری اثاثے میں سے جو کچھ عہد کے مطابق ہو چن لے اور باقی کو ادب سے تہ کر کے رکھ دے۔ جو بات منافقانہ ہے وہ یہ کہ اقبال کے اثاثے میں سے کچھ باتیں چن کر دعویٰ کیا جائے کہ صرف یہی ہدایت ملی ہے۔

اجازت دیجئے کہ میں اس مضمون کو اقبال کے الفاظ پر ہی ختم کروں جو انہوں نے Reconstruction کے دیباچے میں رقم کئے ہیں:

"فلسفیانہ فکر میں حتمی بات کا کوئی تصور نہیں۔ جیسے جیسے علم کا فروغ ہو گا اور فکر کے نئے میدان کھلیں گے' دوسرے نظریات اغلباً" ان لیکچرز سے بہتر نظریات' سامنے آ سکتے ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ انسانی فکر کے ارتقاء پر نظر رکھیں اور اس کے بارے میں آزاد اور ناقدانہ رویہ اپنائے رکھیں۔"

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

Discover the wide world of Islamic literature

The journal is produced to a very high standard, and should be a very useful source for all libraries and information users concerned with Islamic issues.
Information Development (London), Volume 7, Number 4, pages 241-242

This journal is doing a singular service to the cause of the publicity of periodical literature on Islamic culture and civilization in all its diverse aspects. Every scholar of Islamic Studies should feel indebted to you for this service.
PROFESSOR S.M. RAZAULLAH ANSARI
President, International Union of History and Philosophy of Science (IUHPS)
Commission for Science and Technology in Islamic Civilization, New Delhi, India

(Periodica Islamica is) an invaluable guide...
PROFESSOR BILL KATZ
Library Journal (New York), Volume 118, Number 21, page 184

Periodica Islamica is a most valuable addition to our reference collection.
PROFESSOR WOLFGANG BEHN
Union Catalogue of Islamic Publications, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz
Berlin, Germany

It is recommended for all research libraries and scholars of the Islamic viewpoint.
DR. RICHARD R. CENTING
MultiCultural Review (Westport, Connecticut), Volume 2, Number 1, page 40

You should be congratulated on Periodica Islamica which should prove to be a valuable journal to persons interested in Islam and the entire Muslim World.
AMBASSADOR (RTD.) CHRISTOPHER VAN HOLLEN
The Middle East Institute, Washington DC, USA

Periodica Islamica is an international contents journal. In its quarterly issues it reproduces tables of contents from a wide variety of serials, periodicals and other recurring publications worldwide. These primary publications are selected for indexing by ***Periodica Islamica*** on the basis of their significance for religious, cultural, socioeconomic and political affairs of the Muslim world.

Periodica Islamica is the premiere source of reference for all multi-disciplinary discourses on the world of Islam. Browsing through an issue of ***Periodica Islamica*** is like visiting your library 100 times over. Four times a year, in a highly compact format, it delivers indispensable information on a broad spectrum of disciplines explicitly or implicitly related to Islamic issues.

If you want to know the Muslim world better, you need to know ***Periodica Islamica*** better.

Founding Editor-in-Chief ❑ Dr. Munawar A. Anees
Consulting Editor ❑ Zafar Abbas Malik
Periodica Islamica, 31 Jalan Riong
Kuala Lumpur-59100, Malaysia

America Online • dranees
CompuServe • dranees
Delphi • drmanees
InterNet • dranees@klcyber.pc.my
URL • http://www.ummah.org.uk/dranees/periodica/

PERIODICA ISLAMICA

Subscription Order Form

Annual Subscription Rates
❑ Individual US$40.00 ❑ Institution US$249.00

Name ______

Address ______

City, State, Code ______ Country ______

❑ Bank draft ❑
❑ coupons ❑
❑ Money order ❑

❑❑❑❑-❑❑❑❑-❑❑❑❑-❑❑❑❑

Expiration date ______

Signature ______

BY PHONE — To place your order immediately telephone (+60-3) 282-5286

BY FAX — To fax your order complete this order form and send to (+60-3) 282-8489

BY MAIL — Mail this completed order form to *Periodica Islamica*

SUBSCRIBERS IN MALAYSIA MAY PAY AN EQUIVALENT AMOUNT IN RINGGIT (M$) AT THE PREVAILING EXCHANGE RATE

Subscribe Now! Subscribe Now! Subscribe Now! Subscribe Now!

2-33

پنجاب یونیورسٹی میں اقبالیات پر
ایم اے، ایم ایڈ کے تحقیقی مقالات

حمیرا ظفر

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال اکادمی سائبر لائبریری
©2002-2006

پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج میں ایم۔ اے اردو کلاس کا اجراء اکتوبر 1948ء میں ہوا اور پہلا امتحان 1950ء میں منعقد ہوا۔ اقبال پر پہلا تحقیقی مقالہ "اقبال کا مرد مومن" از محمد فرمان، 1950ء میں لکھا گیا۔ اس وقت سے اب تک یعنی گزشتہ 45 برس سے پنجاب یونیورسٹی کے مختلف شعبوں میں اقبال پر ایم اے کی سطح کا تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ سب سے زیادہ مقالے شعبہ اردو میں لکھے گئے ہیں۔ اس کے بعد ادارہ تعلیم و تحقیق اور پھر شعبہ فلسفہ میں بھی تحقیقی کام ہوا ہے۔

1950ء میں جب ایم۔ اے اردو کا پہلا امتحان ہوا تو کل نمبر 700 تھے۔ ان میں مقالہ 100 نمبر کا تھا۔ 78/1977ء میں سمسٹر سسٹم کا آغاز ہوا۔ اس میں مقالے کے نمبر تو 100 ہی رہے مگر کل نمبر 3500 ہو گئے، اور یوں مقالہ قدر و قیمت کے لحاظ سے کم ہو گیا۔ شاید اسی لیے اس دور کے مقالے نسبتاً کم ضخیم ہیں۔ 1982ء میں سمسٹر سسٹم ختم ہو گیا۔ نئے نظام کے تحت (جو اصل میں پرانا نظام ہی تھا) کل نمبر 1000 تھے۔ مقالہ 200 نمبر کا ہو گیا۔ تاحال یہی صورت حال برقرار ہے۔

غور طلب بات یہ ہے کہ آیا مقالے کی ضخامت اور معیار میں کوئی تعلق ہے، کیا زیادہ ضخیم مقالہ کم ضخیم مقالوں سے بہتر ہو گا؟ ہمارے خیال کے مطابق جس مقالے میں مواد معیاری ہو، صحت متن کا خیال رکھا گیا ہو اور مقالہ نگار نے اپنا موقف سند اور حوالوں کے ساتھ پیش کیا ہو، وہ یقیناً دوسرے مقالات پر سبقت رکھتا ہے۔

اقبال پر ہر حوالے سے مقالات لکھے گئے ہیں یعنی شاعری، فکر، خطوط پر، زندگی پر، اور اقبال پر ہونے والے کام اور اقبال شناسوں پر۔ علاوہ ازیں مقالات کی ایک قسم ایسی ہے جو حوالہ جاتی مقالات کے ذیل میں آتی ہے۔ اس ضمن میں بہت سے رسائل کے اشاریے مرتب کیے گئے ہیں (یعنی "اقبال ریویو"، "اقبال" اور "نقوش" وغیرہ)۔ حوالہ جاتی مقالات میں مضامین کے حوالوں کو اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ اقبال پر کام کرنے والے اپنے موضوع سے متعلق مضامین آسانی سے ڈھونڈ سکتے ہیں۔ مزید براں پچھلے چند سالوں میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے زیر نگرانی تنقید اقبال پر مضامین کے دو اشاریے (بحوالہ کتب و رسائل الگ الگ) تیار کیے گئے ہیں۔ یہ ایک ایسی پیش رفت ہے جس کے ذریعے اقبال پر لکھے جانے والے تنقیدی و تحقیقی مضامین کے حوالے ڈھونڈنے میں آسانی ہو گی۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اقبال کے خصوصی مطالعے میں طالب علم کم وقت میں بیشتر تحقیقی و تنقیدی مواد تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔

حوالہ جاتی مقالوں کو تنقیدی مقالوں سے کمتر گردانا جاتا ہے۔ بعض طالب علم اس سے گریز کرتے ہیں کیونکہ زبانی امتحان کے موقع پر اس میں تنقیدی مقالوں کی نسبت کم نمبر دیے جاتے ہیں، حالانکہ حوالہ جاتی مقالے کی تیاری میں بھی اتنی ہی محنت، لگن اور مستقل مزاجی درکار ہے جتنی کہ ایک تنقیدی مقالے کے لیے درپیش ہوتی ہے۔ فی زمانہ وقت کی کمی کا احساس روز افزوں ہے، ایسے میں ایک معیاری حوالہ جاتی مقالہ لکھنا آسان نہیں ہے، اس لیے ان کی حوصلہ افزائی کی جانی چاہیے۔

مقالات کے جائزے سے ایک اور بات سامنے آئی کہ مختلف شعبہ جات کے مقالات کی ترتیب و تدوین میں فرق ہے۔ شعبہ اردو اور علوم اسلامیہ کے مقالات میں خاصی مماثلت ہے، سوائے اس کے کہ شعبہ علوم اسلامیہ کے مقالات میں دیباچے سے پہلے "التماس" یا "اظہار تشکر" کے عنوانات شامل ہیں۔ شعبہ تعلیم و تحقیق کے مقالات میں پہلے باب میں مقالے کے موضوع، مقاصد اور اہمیت کا ذکر کیا جاتا ہے اور آخر میں حاصل بحث نتائج اور سفارشات مرتب کی جاتی ہیں۔ یہ صورت حال تمام مقالات میں ہے۔ ابتداء میں مقالات ٹائپ کیے جاتے تھے، اب زیادہ تر ہاتھ سے لکھے جاتے ہیں۔ اکا دکا مقالے کمپیوز کمپوزنگ میں بھی پیش کیے جا رہے ہیں۔ مقالات کے سائز عام طور پر ایک ہی جتنے ہیں مگر چند ایک ابتدائی مقالات ایسے ہیں جن کا سائز دوسرے مقالات کی نسبت چھوٹا ہے۔ بعض مقالات ایسے بھی ہیں جو کتابی صورت میں چھپ چکے ہیں، مگر ان کی تعداد کل مقالات کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ 45 برس کے عرصے میں اقبال پر لکھے گئے تقریباً پونے دو سو مقالات میں سے کتابی صورت میں چھپنے والے مقالے آٹے میں نمک کے برابر ہیں۔ اب تک کل پانچ یا چھ مقالات ایسے ہیں جو کتابی صورت میں شائع ہوئے ہیں۔

زیر جائزہ مقالات پنجاب یونیورسٹی کے مختلف شعبہ جات کی لائبریریوں میں موجود ہیں۔ اردو کے زیادہ تر مقالات اورینٹل کالج کی لائبریری میں دستیاب ہیں۔ بعض قدیم مقالات یونیورسٹی لائبریری میں مل جاتے ہیں، مگر یہاں صورت حال یہ ہے کہ کیٹلاگ میں بعض مقالات کے نمبر تو درج ہیں، مگر اصل مقالات غائب ہیں۔ اس صورت میں بعض مقالات تک رسائی ممکن نہ ہو سکی اور محض فہرست میں ان کا حوالہ دے دیا گیا۔ شعبہ علوم اسلامیہ کے تحت لائبریری میں اقبال سے متعلق تمام مقالات موجود تھے اور دیگر لائبریریوں کے مقابلے میں وہاں صورت حال بہتر اور حوصلہ افزا ہے۔ اسی طرح شعبہ فلسفہ میں دو مقالات کے سوا اقبال پر تمام مقالات مل گئے۔ شعبہ سیاسیات کے دو تین مقالات کی ضرورت تھی، مگر وہ نہ مل پائے جبکہ سب سے زیادہ مشکل اور صبر آزما مرحلہ ادارہ تعلیم و تحقیق میں پیش آیا۔ وہاں مقالات کے لیے ایک الگ "تھیسز روم" ہے۔ یہاں اقبال پر کئی ایک مقالات موجود ہیں۔ لائبریری انتظامیہ کے بھرپور تعاون سے 28 مقالے دستیاب ہوگئے، باقی کچھ تو گم ہو چکے ہیں یا بوسیدہ حالت میں ہیں۔ تھیسز روم کی انچارج مسز شمیم رشید نے مقالات کی فراہمی کے متعلق استفسار پر بتایا کہ یہ مقالات پہلے جاری کیے جاتے تھے اور اسی وجہ سے کئی ایک مقالے گم ہو چکے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہاں ہر طالب علم اپنی تعلیمی اور امتحانی مشقوں کی

تیاری میں مقالات سے استفادہ کرتا ہے۔ بہرحال' اس شعبے میں مقالات سے استفادہ کرنے کے لیے ایک ایسے نظام کی ضرورت ہے جس کی مدد سے مقالات کے عنوان اور نمبر معلوم کرنے میں آسانی ہو۔ اس ضمن میں الف بائی ترتیب (باعتبار موضوعات یا مصنفین) سے کیٹلاگ تیار کیے جائیں تو بہتر ہو گا۔

ادارہ تعلیم و تحقیق میں اکثر مقالات موضوعات کے اعتبار سے یکسانیت کا شکار ہیں۔ چونکہ اس شعبے کے مقالات میں بنیادی موضوع تعلیم اور اس کے تقاضوں سے متعلق ہے' اس لیے ہر مقالہ اقبال کے تعلیمی نظریے پر روشنی ڈالتا ہے اور بہت سے مقالات میں جملوں کے ہیر پھیر سے ایک ہی بات سامنے آتی ہے۔

جائزے کے دوران میں یہ بات سامنے آئی کہ یونیورسٹی کے بعض شعبوں میں اقبال پر مقالات' دوسرے شعبوں کی نسبت زیادہ تعداد میں تیار کیے گئے' اس طرح بعض اساتذہ کی نگرانی میں دوسرے اساتذہ کی نسبت مقالات زیادہ تعداد میں لکھے گئے۔ شاید انہوں نے بطور خاص اس طرف توجہ کی ہوگی۔ بہرحال' اس جائزے کے نتائج یہ ہیں:-

نام شعبہ	تعداد مقالات
شعبہ اردو	92
تاریخ	1
تعلیم و تحقیق	34
سیاسیات	7
علوم اسلامیہ	11
فارسی	5
فلسفہ	32
معاشیات	1

مختلف اساتذہ کی نگرانی میں لکھے جانے والے مقالات کی تعداد حسب ذیل ہے:-

نام استاد	تعداد مقالات	نام استاد	تعداد مقالات
ابصار احمد' پروفیسر ڈاکٹر	2	شوکت حسن شاہ	1
احسان اللہ خان' ڈاکٹر	4	شوکت علی' پروفیسر	5
افتخار احمد صدیقی' ڈاکٹر	17	شہباز خان' ڈاکٹر	2
اکبر علی' ڈاکٹر	1	صابر لودھی' پروفیسر	1
امان اللہ خان' پروفیسر ڈاکٹر	3	صدیق جاوید' ڈاکٹر	1
بشارت علی' ڈاکٹر	1	عبادت بریلوی' ڈاکٹر	1

نام	تعداد
بشیر احمد صدیقی	1
تبسم کاشمیری، ڈاکٹر	1
تحسین فراقی، ڈاکٹر	2
جاوید اقبال ندیم	1
حفیظ اختر	1
حیات افروز، ڈاکٹر	1
دین محمد ملک، ڈاکٹر	1
رب نواز، ملک	1
رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر	22
رفیق احمد، ڈاکٹر	1
ساجد علی، پروفیسر	4
سجاد باقر رضوی، پروفیسر سید	2
سعید شیخ، پروفیسر ایم	1
شبیر احمد منصوری، پروفیسر	3
مجید احمد شیخ	2
محفوظ احمد کمبوہ	1
محمد ابراہیم خالد، ڈاکٹر	5
محمد اسلم، پروفیسر قاضی	1
محمد اقبال ظفر	2
محمد اکرم شاہ، ڈاکٹر سید	3
محمد انور	1
محمد حبیب اللہ، ڈاکٹر	3
محمد زکریا، ڈاکٹر خواجہ	2
محمد سعید شاہد	1
محمد فخر الحق نوری	1
محمد معروف، ڈاکٹر	1
محمودہ خانم بھٹی	1
مختار احمد بھٹی، ڈاکٹر	2
مشتاق احمد گورایا، ڈاکٹر	1
مشتاق الرحمٰن صدیقی، ڈاکٹر	7
معین الرحمٰن، ڈاکٹر سید	2
عبداللہ، ڈاکٹر سید	3
عبدالخالق، پروفیسر ڈاکٹر	7
عبدالخالق، حافظ	3
عبدالرشید، ڈاکٹر	2
عبداللطیف، رانا	1
عبیدالرحمٰن مدنی، مولانا	1
عبیداللہ خان، ڈاکٹر	2
علی عباس، پروفیسر سید	1
علاؤالدین صدیقی، پروفیسر علامہ	2
غزالہ عرفان	1
غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر	10
غلام صادق، پروفیسر خواجہ	7
قادر، پروفیسر سی۔ اے	2
ناظر حسن زیدی، ڈاکٹر	2
نذیر احمد، ڈاکٹر خواجہ	4
نعیم احمد، پروفیسر	7
وحید اللہ وائیں	1
وحید قریشی، ڈاکٹر	5
وزیر الحسن عابدی، سید	1
وقار عظیم، پروفیسر سید	15
وقار علی، سید	3

ممتاز رحیم' ڈاکٹر　3
منور ابن صادق' پروفیسر　10
منیرالدین چغتائی' ڈاکٹر　1

مقالات کے سلسلے میں ایک یہ بات بھی سامنے آئی کہ طالب علم مقالات سے بہت کم استفادہ کرتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ مقالات طالب علمانہ کوشش ہوتے ہیں' مگر بعض اوقات ان میں قیمتی گوہر بھی مل جاتے ہیں۔ اقبال پر لکھے گئے بہت سے مقالات مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے ہیں' اس لیے اس ضمن میں ایک ایسی اقبال لائبریری کا قیام ناگزیر ہے جہاں اقبال پر لکھی گئی تنقیدی کتب کے علاوہ تمام شعبہ جات کے تحت اقبال پر لکھے گئے مقالات بھی موجود ہوں' اور اقبال پر مقالہ لکھنے والے ہر طالب علم کو پابند کیا جائے کہ وہ اپنے مقالے کی ایک کاپی ضرور جمع کرائے۔ مزید برآں اقبال پر معیاری مقالے کتابی صورت میں شائع کیے جانے چاہیں۔ اگر اقبالیاتی ادارے دلچسپی ظاہر کریں تو اساتذہ کی رائے اور مدد سے معیاری مقالات کو کتابی صورت میں شائع کرنا کچھ مشکل نہیں' یوں ان سے استفادے کا دائرہ وسیع ہوگا۔

ذیل میں مقالات کی ایک فہرست پیش کی جارہی ہے جو شعبہ جاتی اور مصنف وار ہے۔ اس سے مقالات کی نوعیت اور ان کے موضوعات کا اندازہ ہوسکے گا' اور بطور ماخذ بھی یہ فہرست تحقیق کاروں کے لیے مفید و معاون ثابت ہوگی۔ پھر دوسری جامعات (بطور خاص علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی) کو اندازہ ہوسکے گا کہ اقبالیات پر جامعہ پنجاب میں کیا کچھ کام ہوا ہے' اور مزید کن موضوعات پر کام کی گنجائش اور ضرورت ہے۔ تین سال پہلے جب راقم کو ایم۔ اے کا تحقیقی مقالہ لکھنے کا مرحلہ درپیش ہوا تو استاد محترم ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے مقالے کے لیے "جامعہ پنجاب میں اقبالیات پر ایم۔ اے کے مقالات کا توضیحی اشاریہ" کا موضوع تجویز کیا تھا۔ زیر نظر رپورٹ اور فہرست اسی مقالے کے حاصل کے طور پر پیش کی جارہی ہے:-

شعبہ اردو

1- اختر النساء' یوسف سلیم چشتی (بحیثیت شارح اردو) ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1985ء' (4) + 389
2- اختر سلطانہ' سیدہ' مکالمات اقبال کا تجزیہ' پروفیسر سید وقار عظیم' 1970ء' (1) + 245
3- اقبال بانو' عبدالرحمن طارق بطور اقبال شناس' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1990ء' 250
4- انیلا سراج' کلام اقبال کا استفہامیہ انداز' ڈاکٹر تحسین فراقی' 1990ء' 428
5- بلقیس جمال افسرہ' ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کے موضوعات کا تنقیدی تجزیہ' ڈاکٹر وحید قریشی' 1965ء' (4) + 148
6- تابندہ نذیر' اقبال اور تہذیب مغرب' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1971ء' 154
7- تنویر احمد بٹ' اقبال کا قیام یورپ' ڈاکٹر وحید قریشی' 1974ء' 82

8- ثاقف نفیس ' چودھری محمد حسین اور علامہ اقبال (روابط) ' ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا ' 1984ء ' 168

9- ثمینہ ناز ' اقبال اکادمی پاکستان کے سہ ماہی مجلّہ "اقبال ریویو" کی وضاحتی فہرست (جنوری 1968ء تا اکتوبر 1975ء) ' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ' 1976ء ' (3) + 259

10- جلال سو تیدان ' ترکی میں مطالعہ اقبال ' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ' 1994ء ' (4) + 177

11- حریت ناصر ' اقبال کی میجر ' پروفیسر سید وقار عظیم ' 1968ء ' (8) + 97

12- حسن بانو ' اقبال کے افکار و نظریات خطوط کے آئینے میں ' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ' 1973ء ' 354

13- حمیدہ بیگم ' اقبال کی اردو غزل ' پروفیسر سید وقار عظیم 1961ء ' 168

14- حمیرا ظفر ' جامعہ پنجاب میں اقبالیات پر ایم اے کے مقالات کا توضیحی اشاریہ ' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ' 1994ء ' (28) + 390

15- خادم حسین (تجمل سلیم) اقبال اور عشق رسول ' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ' 1969ء ' (2) + 252

16- خالدہ جبیں ' اقبال کے اردو کلام کی شرحیں ' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ' 1984ء ' 227

17- خدیجہ ' اقبال کی شاعری کا فنی پہلو ' پروفیسر سید وقار عظیم ' 1966ء ' (3) + 195

18- خیر النساء ' وقاحتی فہرست ' "مجلّہ اقبال" جولائی 1974ء تا اپریل 1989ء ' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ' 1989ء ' (3) + 219

19- راشدہ شیخ ' کلام اقبال میں فرہنگیت ' ڈاکٹر عبیداللہ خان ' 1972ء ' 155

20- راؤ ذوالفقار علی فرخ ' ڈاکٹر یوسف حسن خان بطور اقبال شناس ' ڈاکٹر تبسم کاشمیری ' 1980ء ' (5) + 127

21- رضوانہ شبیر بخاری ' سیدہ ' سید محمد عبدالرشید فاضل بطور اقبال شناس ' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ' 1990ء ' 338

22- رضیہ سلطانہ ' اقبال کی طنزیہ و مزاحیہ نظمیں (تنقیدی جائزہ) پروفیسر سید سجاد باقر رضوی ' 1979ء ' (3) + 140

23- روبینہ جعفری ' کلام اقبال میں آگ کا استعارہ ' ڈاکٹر تحسین فراقی ' 1994ء ' (7) + 257

24- ریحانہ نسرین دارا ' کلام اقبال میں تاریخی شخصیتیں ' پروفیسر سید وقار عظیم ' 1971ء ' (2) + 651

25- زاہد محمود قریشی ' اقبال کے تہذیبی و معاشرتی تصورات ' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ' 1974ء (5) + 226

26- زاہدہ تبسم ' "نقوش" میں ذخیرہ اقبالیات (توضیحی اشاریہ) ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی 1987ء ' 177

27- زاہدہ نزہت، وضاحتی فہرست مقالات اردو و انگریزی سہ ماہی رسالہ "اقبال" (جولائی 1952ء تا اکتوبر 1959ء) ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، 1967ء، 81
28- زرین اختر زیدی، وضاحتی فہرست سہ ماہی "اقبال" (جنوری 1960ء تا اپریل 1967ء)، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، 1967ء، (3) + 92
29- زرینہ احمد علی، اقبال اور مناظر فطرت، ڈاکٹر سید عبداللہ، 1964ء، (8) + 189
30- زیب النساء، علامہ اقبال کی اردو نثر، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، 1989ء، 274
31- سعادت سلطانہ، اقبال کے اردو کلام میں طنز و مزاح، ڈاکٹر افتخار احمد بھٹی، 1974ء، 143
32- سعشہ خان، ڈاکٹر جسٹس (ریٹائرڈ) جاوید اقبال شخصیت اور ادبی خدمات، ڈاکٹر صدیق جاوید، 1991ء، 396
33- سلیقہ خاتون، اقبال کی شاعری میں فرد اور جماعت کا تصور، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، 1967ء، (5) + 173
34- سمیعہ شاہین، بانگ درا کی بعض نظموں کا واقعاتی پس منظر، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، 1984ء، (2) + 169 + (5)
35- شازیہ ظہیر خواجہ، کلام اقبال کے تراجم کا توضیحی اشاریہ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، 1991ء، (6) + 338
36- شائستہ خانم، اقبال کے افکار و نظریات ملفوظات کے آئینے میں، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی 1975ء، (3) - 344
37- شبیر علی کاظمی، سید، اقبال کا فلسفہ عشق، ڈاکٹر سید عبداللہ، 1955ء
38- شفیق احمد، اقبال اور ترکی، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، 1975ء 274
39- شکیلہ علوی، وضاحتی فہرست "اقبال ریویو" (1976 - 1986)، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی 1987ء، 207
40- شکیلہ نورجہاں، "بانگ درا" کا تنقیدی جائزہ، پروفیسر سید وقار عظیم، 1963ء، 267
41- شگفتہ شہناز، تنقید اقبال کے اہم تصورات کا توضیحی اشاریہ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، 1984ء، (2) + 261 + (6)
42- شمیم ملک، اقبال کی قومی شاعری، پروفیسر سید وقار عظیم، 1970ء، (2) + 194
43- شہناز فاطمہ، پروفیسر محمد طاہر فاروقی بطور اقبال شناس، پروفیسر ڈاکٹر سید معین الرحمن، 1978ء، 109
44- صفورا سلطانہ، مکاتیب اقبال کا فکری اور فنی پہلو، ڈاکٹر سید عبداللہ، 1961، 141
45- صفیہ خانم، اقبال اور محنت کش عوام، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، 1977، (2) + 109
46- طاہرہ عطاء، مثنوی اسرار خودی کا تنقیدی مطالعہ، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، 1973، 199
47- عاصمہ فرحت، اقبال کے اردو کلام میں اسلامی تلمیحات، ڈاکٹر عبیداللہ خان، 1970، (2) +

163

48- عالیہ عزیز' پروفیسر محمد عثمان بطور اقبال شناس' پروفیسر صابر لودھی' 1988' (4) + 291

49- عتیق الرحمان' اقبال کی شخصیت اور شاعری مکاتیب کے آئینے میں' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1973' 247

50- عذرا سلطانہ' اقبال کے سیاسی نظریات' پروفیسر سید وقار عظیم' 1966' (4) + 319

51- عصمت افزا' اقبال کے نظام فکر میں عورت کا مقام' ڈاکٹر وحید قریشی' 1970' 169

52- غفور احمد سلیمی' اقبال کی اردو نثر کا تنقیدی جائزہ' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار' 1973' 118

53- فاخرہ گیلانی' کلام اقبال میں روحانی عناصر' ڈاکٹر افتخار احمد گیلانی' 1975' 156

54- فرحت ناہید' راویان اقبال کا تنقیدی جائزہ' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار' 1979' (3) + 89

55- فرحت یاسمین' اردو نظم میں اقبال کا مرتبہ' ڈاکٹر وحید قریشی' 1961' 204

56- فرزانہ یاسمین' محمد عبداللہ قریشی بطور اقبال شناس' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1988' 232

57- فریدہ مفتی' اقبال کا ذہنی ارتقاء' پروفیسر سید وقار عظیم' 1962' 268

58- فصیحہ سلطان' باقیات اقبال کا تنقیدی و تحقیقی مطالعہ' ڈاکٹر ناظر حسن زیدی' 1973' (4) + 204

59- قمر عباس' اشاریہ تنقید اقبال (بحوالہ کتب)' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1993' (5) + 284

60- لالہ رخ' اقبال کی سوانح عمریوں کا جائزہ' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار' 1979' (2) + 66

61- لعل بیگ ظفر' ہندوستان میں اقبال شناسی (1947ء کے بعد)' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1987' (3) + 275

62- مبارک علی میرزا' اقبال کا فلسفہ حیات' پروفیسر سید وقار عظیم' 1954' 136

63- محمد امجد' بچوں کے لیے اقبال کی نظمیں' سید سجاد باقر رضوی' 1979' 100

64- محمد ایوب شاہد' اقبال کا تصور توانائی' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار' 1977' 105

65- محمد رمضان زاہد' ضرب کلیم کا فکری و فنی تجزیہ' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار' 1971' (14) + 209

66- محمد صدیق' اقبال لاہوری پاکستان کا فارسی گو شاعر (اردو ترجمہ)' پروفیسر سید وقار عظیم' 1953' 62

67- محمد صدیق جاوید' بال جبریل کا تنقیدی مطالعہ' پروفیسر سید وقار عظیم' 1965' 209

68- محمد فرمان' اقبال کا مرد مومن' پروفیسر سید وقار عظیم' 1950' 60

69- مسرت میر' اقبال کے سوانحی نقوش (خطوط بنام شاد کے حوالے سے)' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار' 1980' 53

70- مظفر حسین وڑائچ' اقبال اور ہسپانیہ' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1969' 163

71- ملکہ ریحانہ' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1988' 216

72- منظور الاسلام' اقبال کے معاشی تصورات' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1971' 199
73- منظور الحق صدیقی' اقبال کے کلام میں حکمرانوں کا تذکرہ' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1953' 147
74- مہ جبیں' اقبال اور کشمیر' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1974' 106
75- مہرافروز درانی' اردو شاعری پر اقبال کے اثرات' پروفیسر سید وقار عظیم' 1956' 290
76- ناہید اختر' پروفیسر سید وقار عظیم بطور اقبال شناس' پروفیسر ڈاکٹر سید معین الرحمٰن' 1978' 130
77- ناہید سلطانہ' اقبال کے اردو کلام میں اماکن' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1974' (II) + 288
78- ناہید طلعت' اقبال ریویو (جنوری 1960ء تا اپریل 1967ء) تک کی وضاحتی فہرست' ڈاکٹر ناظر حسن زیدی' 1967' 130
79- نبیلہ صمد' اقبال کا نظریہ فن' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1973' (3) + 181
80- نجف علی' سید' اشاریہ تنقید اقبال (بحوالہ رسائل)' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1993' (6) + 361
81- نسرین گل' اقبال کی شاعری میں تصور ابلیس' ڈاکٹر وحید قریشی' 1969' 97
82- نسیم اختر' سید نذیر نیازی (حیات و تصنیف)' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1983' (5) + 286
83- نعیم اختر' اقبال کا سوانحی اشاریہ' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1993' (3) + 129
84- نگہت النساء' علامہ اقبال کی سیاسی نظمیں (تنقیدی جائزہ) ڈاکٹر عبادت بریلوی' 1979' (2) + 98
85- نوشین صباحت' کلام اقبال کے منظوم تراجم' ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا 1982' 203
86- نوید شفیع' اقبال کے سوانحی نقوش (خطوط بنام گرامی کے حوالے سے)' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار' 1980' 60
87- نوید کوثر' کلام اقبال (اردو) کا ہیئتی مطالعہ' محمد فخرالحق نوری' 1994' 153
88- نیر برلاس' بزم اقبال کے سہ ماہی رسالے "اقبال" کی وضاحتی فہرست ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' 1973' 126
89- نیر جہاں نامی' اقبال کی ملی شاعری' پروفیسر سید وقار عظیم' 1962' 152
90- یاسمین' سلطانہ' اقبال کی طویل نظموں کا تجزیہ' پروفیسر سید وقار عظیم' 1964' 258
91- یاسمین کوثر' جگن ناتھ آزاد بطور اقبال شناس' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1989' 194
92- یاسمین کوثر' بشیر احمد ڈار بطور اقبال شناس' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' 1985' 197

شعبہ تاریخ

93- نسرین طاہرہ' پنجاب کی سیاست میں علامہ اقبال کا کردار (1926ء سے 1938ء تک)'

پروفیسر سید علی عباس' 1975' (6) + 312

شعبہ تعلیم و تحقیق

94- احمد علی' محمد اسلم' محمد منور خان' فکر اقبال کی روشنی میں نظام تعلیم کی تشکیل' پروفیسر منور ابن صادق' حافظ عبدالخالق' 1983' 96

95- اشتیاق بھٹی' The identification of basic concepts of Self philosophy of Allama Iqbal for the possible formulation of a conselling theory (مشاورتی نظریے کی ممکنہ تشکیل کے لیے علامہ اقبال کے فلسفہ خودی کے بنیادی تصورات کی نشاندہی)' ڈاکٹر احسان اللہ خان' پروفیسر منور ابن صادق' 1977ء' (4) + 42

96- بشریٰ جبار' علامہ اقبال اور سید ابواعلیٰ مودودی کے تعلیمی افکار کا تقابلی جائزہ' خواجہ نذیر احمد' محمد اقبال ظفر' 1989' 34

97- بلقیس جمال افرہ' (اقبال کا نظریہ علم اور اس کے تعلیمی مضمرات)' ڈاکٹر مختار احمد بھٹی' 1967' 09

98- حاکم علی' اختر حسین' علامہ اقبال کے تعلیمی افکار' ڈاکٹر احسان اللہ خان' پروفیسر منور ابن صادق' 1978ء' 52

99- خالد محمود' افتخار احمد بھٹی' اقبال بحیثیت مفکر اسلام' شہباز خان' ڈاکٹر محمد ابراہیم خالد' 1990' 106

100- خوشی محمد' محمد ابراہیم ساجد' (اقبال کا فلسفہ اخلاق اور اس کے تعلیمی مضمرات)' ڈاکٹر مشتاق الرحمٰن صدیقی' 1981' 37

101- دبیر حسین دبیر' محمد شریف شاہ' علامہ اقبال اور سید ابواعلیٰ مودودی کے نظریہ تربیت کا تقابلی مطالعہ' سید وقار علی' مولانا عبید اللہ مدنی' 1986' (12) + 204

102- رفیق احمد ساقی' محمد یونس عاصی' اقبال کا فلسفہ تعلیم' ڈاکٹر احسان اللہ خان' ڈاکٹر محمد ابراہیم خالد' 1975' 73

103- ریاض حسین' عبدالغفور' ثروت حسین' اقبال کا فلسفہ تعلیم' ڈاکٹر ممتاز رحیم' حافظ عبدالخالق' 1981' 146

104- سردار حسین ملک' غلام مصطفیٰ سیال' علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات اور پاکستان کے نظام تعلیم پر اس کے اثرات' ڈاکٹر ممتاز رحیم' شوکت حسن شاہ' 1985' 147

105- صلاح الدین اعوان' رانا شیر احمد' (تخلیق پاکستان میں سر علامہ محمد اقبال کا حصہ) محمد ظفر اقبال' محمد ابراہیم خالد' 1976' 61

106- طارق مسعود' عبدالغفور عارف' ایم انور حسین' اقبال کے خلفہ خودی کا تعبیری مطالعہ

اور اس کی تعلیمی اہمیت، ڈاکٹر دین محمد ملک، ڈاکٹر مشتاق احمد گورایا، 1973، 124

107-طفیل محمد گوہر، عظیم بخش، محمد عبداللہ، تعلیمی نظریات میں علامہ اقبال اور سید ابواعلیٰ مودودی کی وحدت فکر، ایک جائزہ، مشتاق الرحمٰن صدیقی، سید وقار علی، 1986، 185

108-عبدالمجید ملک، غلام غوث چیمہ، لیاقت علی، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات، پروفیسر منور ابن صادق، حافظ عبدالخالق، 1982، 97

109-عبدالخالق حکیم قادری، اقبال کا مرد مومن اور اس کے تعلیمی مضمرات، ڈاکٹر خواجہ نذیر احمد، ڈاکٹر عبدالرشید، 1984، 168

110-عمل خان سیاح، حفیظ اللہ درویش، علامہ اقبال کے تعلیمی افکار کا جائزہ، ڈاکٹر شہباز خان، ڈاکٹر محمد ابراہیم خالد، 1984، 57

111-فضل حق فاروقی، محمد عثمان طارق، غلام مرتضیٰ، اقبال کے نظریات اور ان کا جائزہ، ڈاکٹر اکبر علی، ڈاکٹر محمد ابراہیم خالد، 1984، 57

112-فہمیدہ شاہد، سرسید اور اقبال کے تعلیمی افکار کا تقابلی مطالعہ، ڈاکٹر حیات افروز، ڈاکٹر مختار احمد بھٹی، 1969، 173

113-کشور اقبال، فکر اقبال کے تعلیمی تقاضے، پروفیسر منور ابن صادق، ڈاکٹر احسان اللہ خان، 1978، 70

114-محمد آصف اعوان، چودھری خالد محمود، علامہ اقبال اور اکبر الہ آبادی کے تعلیمی نظریات کا تقابلی جائزہ، ڈاکٹر خواجہ نذیر احمد، 1987، 115

115-محمد ادریس، محمد ارشد، فضل رب، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات اور ان کے تعلیمی مضمرات، ڈاکٹر عبدالرشید، ڈاکٹر مشتاق الرحمٰن صدیقی، 1985، 101

116-محمد اعظم انجم، مظہر اقبال، علامہ اقبال اور علامہ شبیر احمد عثمانی کے تعلیمی نظریات کا تقابلی جائزہ، رانا عبداللطیف، محمد سعید شاہد، 1988، 89

117-محمد افضل صابر چودھری، محمد نذیر کھوکھر، محمد عاشق قیصر، علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات، پروفیسر منور ابن صادق، 1975، 68

118-محمد امین، محمد شفیق احمد، علامہ اقبال اور علامہ احسان الٰہی ظہیر کے تعلیمی نظریات کا تقابلی جائزہ، محفوظ احمد کمبوہ، ڈاکٹر ممتاز رحیم، 1991، 92

119-محمد جاوید نعیم صدر، منیر احمد، تعلیم نسواں اور اقبال، ایک تحقیقی جائزہ، محمد انور، حافظ عبدالخالق، 1982، 89

120-محمد زاہد الزماں شہزاد احمد خان، منتخب ماہرین کی نظر میں علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات کا موازنہ، ڈاکٹر حبیب اللہ، ملک رب نواز، 1991، 94

121-محمد زبیر شاہ سید عبدالجبار، عبدالرشید، علامہ اقبال اور طالب علم، ایک تحقیقی جائزہ، مشتاق الرحمٰن صدیقی، پروفیسر منور ابن صادق، 1982، 62

122-محمد طفیل خان، (اقبال کے تصور تعلیم اسلامی کی توضیح)، 1963

123-محمد لئیق جوہر، فضل حق، مسعود الرحمان، تعلیم کا مقصد اقبال کی نظر میں، ڈاکٹر احسان اللہ خان، 1979، (4) + 88

124-نسیم اختر، فرخ نسیم، علامہ اقبال کا تصور بقائے دوام اور اس کے تعلیمی مضمرات، پروفیسر منور ابن صادق، ڈاکٹر مشتاق الرحمٰن صدیقی، 1980، 61

125-نسیم بیگم، فکر اقبال میں امتزاجیت اور اس کے تعلیمی مضمرات، پروفیسر منور ابن صادق، 1976، 86

126-نور جمال، محمد سلیم، خالد حبیب، شاہ ولی اللہ اور علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات کا تقابلی جائزہ، ڈاکٹر مشتاق الرحمٰن صدیقی، سید وقار علی، 1985، 80

127-ہدایت اللہ، نجی مرجان، خوشحال خان خٹک اور محمد اقبال کے تعلیمی نظریات کا تقابلی جائزہ، ڈاکٹر محمد حبیب اللہ، پروفیسر ابن صادق، 1989، 89

شعبہ سیاسیات

128-عبدالرؤف خان، (مسلم افکار کی پیش قدمی میں اقبال کا حصہ)، مجید اے شیخ، پروفیسر شوکت علی، 1962، 44

129-غلام حیدر، (تخلیق پاکستان میں ڈاکٹر اقبال کا حصہ)، پروفیسر شوکت علی، 1958، 39

130-فخر النساء، (تخلیق پاکستان میں اقبال کا حصہ)، پروفیسر شوکت علی، 1958، 34

131-محمد افضل، محمد سلیمان کھوکھر، (اقبال اور علیحدگی پسند تحریک)، پروفیسر شوکت علی، مجید احمد شیخ، 1962، 38

132-محمد سلیمان کھوکھر، (اقبال ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے)، ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، 1960، 41

133-محمد صدیق چودھری، (تخلیق پاکستان میں اقبال کا حصہ)، ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، 1963، 38

134-مشتاق احمد راجا، (پاکستان کی تخلیق میں اقبال کا حصہ)، پروفیسر شوکت علی، 1961، 41

شعبہ علوم اسلامیہ

135-افتخار احمد چشتی، اقبال کا تصور مذہب، پروفیسر علاؤالدین صدیقی، 1952، 66

136-صداقت آراء، عورت اقبال کی نظر میں، پروفیسر علاؤالدین صدیقی، 1962، 148

137-حمیدہ نجم، علامہ اقبال کے سیاسی نظریات، پروفیسر امان اللہ خان، 1967، 109

138-فرخ طاہرہ نقوی، کلام اقبال میں قرآنی تلمیحات کا جائزہ، پروفیسر ڈاکٹر امام اللہ خان، 1985، 175

139-فرخندہ فرحت، اقبال کا فلسفہ توحید، پروفیسر شبیر احمد منصوری، 1986، 191

140-فرزانہ فہیم خانم' علامہ اقبال اور اجتہاد' بشیر احمد صدیقی' 1968' 74
141-محمد وپذیر' اقبال کے سیاسی شعور کا ارتقاء' ڈاکٹر بشارت علی' 1955' 103
142- مستفیق احمد علوی' اسلام کی نشاۃ ثانیہ اور اقبال' ڈاکٹر امان اللہ خان' 1989' 86
143-نبیلہ مریم' تہذیب مغرب اقبال کی نظر میں' پروفیسر شبیر احمد منصوری' 1990' 136
144-گلشن پروین' اقبال کا تصور آخرت' پروفیسر شبیر احمد منصوری' 1980' 160
145-یاسمین سیف' علامہ اقبال کے معاشی افکار' مس محمودہ خانم بھٹی' 1983' 245

شعبہ فارسی

146-انور سلطانہ' اقبال کی فنی تراکیب' سید وزیر الحسن عابدی' 1976' 777
147-تسنیم فردوس' اقبال اور افغانستان' ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ' 1974' 150
148-حشمت علی خان گوڑی' اسرار و رموز (در آئینہ پیروی ورد)' پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم شاہ' 1989' 226
149-ظہور اختر عالم' آنسہ' اقبال کی فارسی شاعری کے موضوعات' ڈاکٹر محمد باقر' 1957
150-نسیم بلوچ' اقبال اور ایران' ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ' 1976' 196

شعبہ فلسفہ

151-آسیہ' (اقبال کے نزدیک خدا اور انسان کے روابط)' ڈاکٹر نعیم احمد' 1989' 90
152-امتیاز بانو' اقبال کا تصور بقائے دوام' پروفیسر نعیم احمد' 1972' 118
153-انجم حامد' اقبال کے تصور ارتقاء پر مسلم مفکرین کے اثرات' جاوید اقبال ندیم' 1990' 218
154-بشریٰ' عبدالحکیم' اقبال کا تصور موت اور حیات بعد الموت' پروفیسر ساجد علی' 1980' 86
155-ثمینہ سعید' اقبال کا تصور مذہب' پروفیسر ساجد علی' 1987' 154
156-حفیظ اختر سلہریا' فلسفہ برگساں کا اقبال پر اثر' ڈاکٹر عبدالخالق' 1979' 103
157-خالدہ بشیر' کیا اقبال وحدت الوجودی تھے؟' پروفیسر ڈاکٹر ابصار احمد' 1981' 110
158-خالدہ بہار' (اقبال کا تصور وقت)' خواجہ غلام صادق' 1968' 66
159-زہرہ احسان' علامہ اقبال کے مابعد الطبیعاتی نظریات' خواجہ غلام صادق' 1976
160-شمشاد' اقبال کا تصور جمال' میڈیم غزالہ عرفان' 1987' 115
161- شمیم افزالون' اقبال اور شیطان' جناب حفیظ اختر' 1969' 114
162-شوکت زمان خان' علامہ اقبال کا تصور خدا' پروفیسر عبدالخالق' 1975' 85
163-شہناز ہرل' اقبال کا تصور خدا' خواجہ غلام صادق' 1967' 74
164-ملیحہ الطاف' اقبال اور ولیم میلڈوگل کے نظریہ شخصیت کا تقابلی جائزہ' پروفیسر ساجد علی'

1982' 104

165-عابدہ تنویر وڑائچ' اقبال کا نظریہ تہذیب اسلامیہ' پروفیسر ساجد علی' 1985' 73

166-عائشہ ضیاء' (اقبال اور کر کیگارڈ کے ہاں انفرادیت کا تصور) پروفیسر نعیم احمد' 1971

167-عبد السلام صفدر' (اقبال کی نفسیات مذہبی)' پروفیسر نعیم احمد' 1973' 93

168-عذرا نسرین' اقبال کا دفاع مذہب' پروفیسر سی۔ اے قادر' خواجہ غلام صادق' پروفیسر عبد الخالق' 1968' 95

169-طارق سلیم شیخ' اقبال کا نظریہ' اخلاق' پروفیسر ڈاکٹر عبد الخالق' 1979' 122

170-طاہرہ ناہید راجا' اقبال کا فلسفہ تعلیم' پروفیسر نعیم احمد' 1988' 286

171-طاہرہ نسیم' (مسکویہ' رومی اور اقبال کے ہاں ارتقاء کا مابعد الطبیعیاتی تصور)' پروفیسر خواجہ غلام صادق' 1967' 128

172-فاخرہ شیرازی' (نٹشے کے فوق البشر اور اقبال کے مرد کامل کا تقابلی جائزہ)' وحید اللہ وائیں' پروفیسر عبد الخالق' 1967' 95

173-فرخ سلطانہ' (اقبال کے فلسفہ اخلاق کا مطالعہ)' پروفیسر ایم۔ سعید شیخ' 1965 140

174-محمد اسلم ملک' (اقبال کا تصور کا ملیت)' خواجہ غلام صادق' 1963 143

175-محمد اسلم نذیر' (برگساں اور اقبال)' خواجہ غلام صادق' 1969 111

176-محمد فاروق' (اقبال کا فلسفہ خودی اور لینبز کا نظریہ وحدت)' پروفیسر نعیم احمد' 1975 98

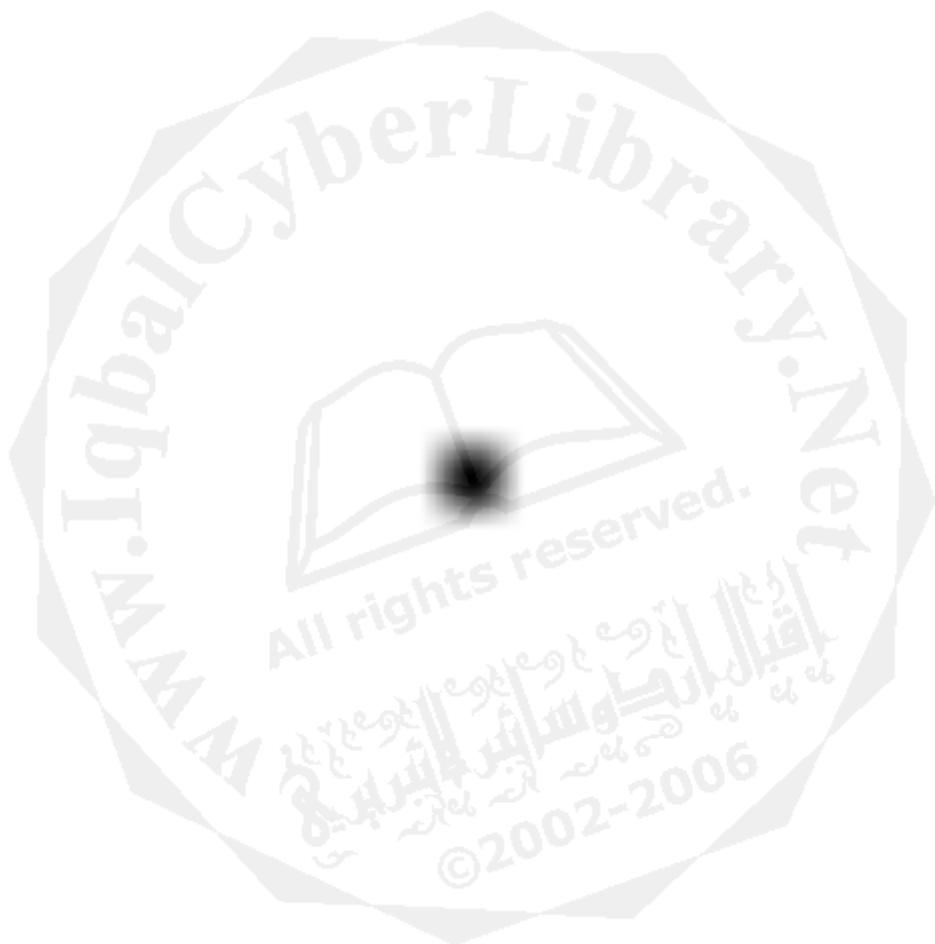
177-محمد نواز حسرت' (اقبال کا نظریہ شخصیت اور جدید نفسیات)' پروفیسر قاضی محمد اسلم' خواجہ غلام صادق' چودھری سی۔ اے قادر' 1965' 76

178-عزیز خان' علامہ اقبال کا تصور کائنات' پروفیسر نعیم احمد' 1973' 67

179-کشور جمال لاری' (مستقبل شناسی پر اقبال کے خیالات)' پروفیسر عبد الخالق' 1970' 124

180-کشور گلزار' (اقبال اور اسلامی احیاء)' پروفیسر عبد الخالق 1976

181-کلثوم اختر چودھری' (اقبال اور مذہب کے بعد جدید نقاد)' ڈاکٹر محمد معروف' 1975' 76

182-کہکشاں پروین' اقبال کا فلسفہ جبر و قدر' پروفیسر ڈاکٹر ابصار احمد' 1980' 110

شعبہ معاشیات

183-رفعت یعقوب' اقبال کے معاشی نظریات' ڈاکٹر رفیق احمد' 1969' 104

ایک بلوچ طالب علم کی علامہ اقبالؒ سے چند ملاقاتیں

غلام قاسم مجاہد بلوچ

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

عطا محمد قیصرانی بلوچ نے 1935ء سے 1938ء کے عرصے کے دوران علامہ اقبالؒ سے چند ملاقاتیں کی تھیں۔ یہ ملاقاتیں اس وقت ہوئی تھیں جب وہ لاہور میں زیر تعلیم تھے۔ عطا محمد قیصرانی بنیادی طور پر قیصرانی بلوچ قبیلہ کے صدر مقام "کوٹ قیصرانی" تحصیل تونسہ شریف ضلع ڈیرہ غازی خاں کے رہنے والے ہیں۔ قیصرانی قبیلہ کے مرادانی بڈاع (بدیع) شاخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے والد احمد خاں قیصرانی علاقے کے متوسط زمیندار تھے۔ عالم فاضل اور عربی فاضل تھے۔ دادا علی خاں قیصرانی نابینا تھے لیکن سینہ قرآن پاک کے نور سے منور تھا۔ پردادا یعقوب خاں قیصرانی بھی حافظ قرآن تھے۔ عطا محمد خان کے فرزند ارجمند جناب ایاز احمد خان قیصرانی فی الوقت ڈیرہ غازی خان کے ممتاز قانون دان و کیل ہیں۔ اس طرح عطا محمد قیصرانی کا خاندان شناخت کے حوالے سے ایک مذہبی اور علمی خانوادہ ہے۔

عطا محمد قیصرانی نے ابتدائی تعلیم اپنے آبائی قصبہ کوٹ قیصرانی میں حاصل کی۔ میٹرک گورنمنٹ ہائی سکول تونسہ شریف سے پاس کیا۔ ایف۔ اے 1932ء میں دیال سنگھ کالج لاہور سے پاس کیا۔ بی۔ اے بھی اسی کالج سے پاس کیا، جبکہ ایم۔ اے فارسی پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور سے 1937ء میں پاس کیا۔ پیشہ وارانہ تعلیم بی۔ ٹی بھی لاہور سے پاس کیا۔ لاہور میں ان کے اساتذہ کرام میں پروفیسر مولوی فضل حق (گورنمنٹ کالج لاہور)، پروفیسر کھیم چند مترا (دیال سنگھ کالج لاہور)، حافظ محمود شیرانی (اورینٹل کالج لاہور) اور پروفیسر شیخ محمد اقبال (اورینٹل کالج لاہور۔ ماڈل ٹاؤن والے) شامل تھے۔

ستمبر 1942ء میں عطا محمد قیصرانی نے شعبہ تعلیم کے ڈسٹرکٹ بورڈ مڈل سکول گھرہ گلی، کوہ مری میں بطور ہیڈ ماسٹر اپنی سروس کا آغاز کیا۔ کچھ عرصہ بعد سرکاری ملازمت مل جانے کے سبب گورنمنٹ ہائی سکول راجن پور میں بطور ایس ایس ٹی مقرر ہوئے۔ پھر ان کا یہاں سے گورنمنٹ ہائی سکول تونسہ شریف میں تبادلہ ہو گیا۔ دو سال وہاں گزارنے کے بعد 1949ء میں گورنمنٹ ہائی سکول نمبر 1 ڈیرہ غازی خاں میں تبدیل ہو کر آئے۔ تین سال یہاں پر رہنے کے بعد ان کا تبادلہ گورنمنٹ ہائی سکول "لیہ" ازاں بعد "کوٹ ادو" میں ہوگیا۔ 1954ء میں گورنمنٹ ہائی سکول مظفر گڑھ میں تبادلہ ہوا۔ لیکن ایک ہفتہ گزارنے کے بعد ان کو ڈیرہ غازی خان میں بطور "اے ڈی آئی" تعینات کیا گیا۔ 1954ء سے 1958ء تک اسی عہدے پر کام کرتے رہے۔ لیکن پھر ایک سال

کے لیے "ڈسٹرکٹ انسپکٹر" بنا دیے گئے جو آجکل کے "ڈسٹرکٹ ایجوکیشن آفیسر" کے برابر کا عہدہ تھا۔ ازاں بعد ہائی سکول راجن پور میں بطور ہیڈ ماسٹر تعینات ہوئے۔ 1962ء میں ان کا تبادلہ اس بلوچ خطہ کی ممتاز علمی درسگاہ گورنمنٹ ہائی سکول نمبر ا ڈیرہ غازی خاں میں بطور ہیڈ ماسٹر کیا گیا۔ 1971ء تک اس سکول کے ہیڈ ماسٹر رہے۔ 1971ء میں اپنی ملازمت کے آخری چھ ماہ جامعہ ہائی سکول ڈیرہ غازی خاں کے "پرنسپل" مقرر ہوئے اور اسی سال ساٹھ سال کی عمر میں ریٹائر ہو کر حکومت سے پانچ سو روپے کی پنشن پائی۔ پھر شہر ڈیرہ غازی خان کی "فرید آباد کالونی" نزد مولوی محمد قاسم مسجد، میں مستقل رہائش اختیار کرلی۔

عطا محمد قیصرانی نے علامہ اقبال سے زمانہ طالب علمی میں جو تین چار ملاقاتیں کی تھیں، وہ نہ صرف ان کے لیے باعث افتخار ہیں بلکہ پوری بلوچ قوم کے لیے بھی برابر باعث یادگار اور دائمی اعزاز کی حیثیت رکھتی ہیں۔ راقم نے ان ملاقاتوں کی تفصیل کو منظر عام پر لانے کے لیے ان سے ایک انٹرویو لیا، اور انہوں نے کمال شفقت سے ان ملاقاتوں کی تفاصیل فراہم کیں جنھیں قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے:

سوال: آپ کے دل میں علامہ اقبال سے ملاقات کرنے کی خواہش کس طرح پیدا ہوئی اور اس پہلی ملاقات کی بنیادی غایت کیا تھی۔ اس کی کچھ تفصیل؟

جواب: میری ملاقات کی بنیادی غایت علمی اور نصابی تھی۔ میں 1935ء میں اورینٹل کالج لاہور میں ایم۔ اے فارسی کا طالب علم تھا۔ فارسی ادب سے متعلق چند باتیں میرے لیے وضاحت طلب تھی۔ میں نے سن رکھا تھا کہ علامہ اقبال بھی ہمارے کالج میں پروفیسر رہ چکے ہیں، لہٰذا میں نے سوچا کہ کیوں نہ اس بارے میں علامہ اقبال سے مستند معلومات حاصل کرلی جائیں، چنانچہ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت علامہ اقبال "شاہو کی گڑھی" کی کوٹھی میں رہتے تھے۔ میں تقریباً دن کے ایک بجے ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔

یہ سردیوں کا موسم تھا۔ علامہ صاحب باہر لان میں چارپائی ڈال کر دھوپ میں تشریف رکھتے تھے۔ میں نے "اسلام علیکم" کہا اور بلوچ رواج کے مطابق ان سے ہاتھ ملایا۔ انہوں نے "وعلیکم السلام" کہا ہاتھ ملایا پھر کہا بیٹھو عزیز! کرسی لے لو۔" چنانچہ میں کرسی کھینچ کر اس پر بیٹھ گیا۔ میں نے اپنا تعارف کرایا: "میرا نام عطا محمد ہے۔ میں یہاں پڑھتا ہوں۔ بلوچ ہوں۔ قصبہ کوٹ قیصرانی ضلع ڈیرہ غازی خان سے رکھتا ہوں۔" علامہ صاحب نے پوچھا" آپ بلوچوں کے کس قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں؟" میں نے عرض کیا: "میں بلوچوں کے قیصرانی قبیلہ سے تعلق رکھتا ہوں۔" پھر انہوں نے ہماری بود و باش

کے بارے میں دریافت فرمایا "آپ لوگ وہاں کیسی زندگی بسر کرتے ہیں؟ وہاں کے کیااور کیسے حالات ہیں؟" میں نے بتایا: "وہاں اکثر لوگ جھونپڑیوں میں رہتے ہیں اور علاقے میں صحرائی ببول' ریت کے ٹیلے' وادیاں' لئی (گزلی)' لانڑہ (لانڑو)' بوئی (بو آٹ) وغیرہ ہوتے ہیں۔" علامہ اقبال کو میری یہ باتیں "لئی' لانڑہ اور بوئی" سمجھ میں نہ آئیں' چنانچہ انہوں نے پوچھا کہ یہ لئی' لانڑہ اور بوئی وغیرہ کیا ہوتے ہیں —— میں نے بتایا: "یہ چھوٹے چھوٹے پودے ہوتے ہیں۔ انہیں مال مویشی اور اونٹ وغیرہ کھاتے ہیں۔ جلانے کے کام بھی آتے ہیں۔" پھر انہوں نے پوچھا "آپ لوگ اپنا گزارہ کیسے کرتے ہیں؟" میں نے بتایا ہمارا بیشتر گزارہ مال مویشی اور بھیڑ بکریاں پالنے پر ہے۔ زمینیں تو ہیں لیکن رود کوہی کا پانی قسمت ہی سے آتا ہے۔ بارش ہوتی ہے تو پھر کہیں کوئی فصل وغیرہ اگتی ہے۔ پھر انہوں نے پوچھا: "اچھا بلوچ! یہ آپ کے "تمن مار" کیا ہوتے ہیں؟" میں نے انہیں بتایا کہ "جناب یہ تمن مار نہیں ہوتے بلکہ "تمن دار" ہوتے ہیں۔ تمن بلوچی کا لفظ ہے جس کے معنی قبیلہ کے ہیں۔ جس بلوچ قبیلہ کی مسلح لڑاکا آبادی دس ہزار کے قریب ہوتی ہے' اس کے سربراہ کو "تمن دار" کہتے ہیں۔"

علامہ صاحب نے بلوچ "تمن دار" کا جس انداز میں خاکہ اڑایا تھا اور ذومعنی بات کی تھی' یعنی "مار" بمعنی سانپ۔ مار بمعنی مارنا' قتل کرنا۔ "تمن مار" بمعنی "تمن کا سانپ" یا "تمن مار" بمعنی "تمن کا قاتل" —— گویا دونوں صورتوں میں یکساں مہلک! بلوچ قبائل کے اکثر غدار اور انگریزی مفادات کے محافظ اور وفادار سرداروں کی خود غرضی کو انہوں نے جس واحد مگر بلیغ ترکیب میں بیان فرمایا تھا' وہ ان کی اسلامی اور ملی طرز فکر کا بے مثل اظہار تھا۔ "تمن دار" کے دوسرے معنی "تمن کی سولی" بھی ہو سکتے تھے مگر انہوں نے "اپنی ترکیب سے جس انداز میں مزاح کا پہلو پیدا کیا تھا' وہ ان کا روایتی ظریفانہ نکتہ رس انداز تھا۔ پھر انہوں نے پوچھا کہ یہ کیا سلسلہ ہے کہ آپ بلوچ لوگ آدمی کو دیکھتے ہی شک کی بنا پر گولی مار دیتے ہیں۔ میں نے بتایا کہ یہ بات درست نہیں ہے بلکہ جب تک ہمیں پورا یقین نہ ہو جائے اس وقت تک ہم کسی کو گولی نہیں مارتے۔" پھر انہوں نے پوچھا "اچھا! یہ بتاؤ کہ بلوچوں میں یہ قتل و غارت کیوں زیادہ ہے؟" میں نے عرض کیا کہ جناب! یہ "غیرت" کی وجہ سے ہے۔ پھر انہوں نے فرمایا کہ "یہ جو آپ نے غیرت مندی کی بات کی ہے اور جو ابھی وادیوں میں بھیڑ بکریوں اور اونٹوں کا ذکر کیا ہے' اس کے بارے میں کبھی کچھ ضرور لکھوں گا۔" پھر شاید انہوں نے اپنی نظم "

بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو" لکھی ہو!

سوال: علامہ اقبال نے اس وقت کس قسم کا لباس پہن رکھا تھا؟

جواب: انہوں نے تہمد باندھ رکھا تھا۔ جسم پر کرتا تھا۔ اس کے اوپر سویٹر پہنا ہوا تھا۔ حقہ ان کے سامنے تھا۔ وہ کش لگا رہے تھے۔ وہ حقہ دھیرے دھیرے پیتے تھے۔

سوال: اس ملاقات میں جو علمی و نصابی باتیں ہوئیں، وہ کیا تھیں؟

جواب: اس وقت ایم۔ اے فارسی کے نصاب میں ایک کتاب "Literary History of Persia" ہوا کرتی تھی جو پروفیسر براؤن نے لکھی تھی۔ اس وقت فارسی پڑھنے کے لیے انگریزی کتب بھی پڑھنی ہوتی تھیں اور لکھنا بھی انگریزی میں ہوتا تھا۔ اس میں پروفیسر براؤن نے امام غزالیؒ کے متعلق کچھ لکھا تھا۔ میں اس سلسلے میں علامہ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ میں نے عرض کیا "جناب یہ غزالیؒ ولی اللہ تھے، فلاسفر تھے، کیا تھے؟" علامہ نے فرمایا "وہ سب کچھ تھے۔" میں نے استفسار کیا کہ براؤن صاحب تو ان کے بارے میں اس طرح اور اس طرح لکھتے ہیں۔ علامہ نے فرمایا "دراصل یہ مغربی مستشرقین ہماری زبانوں کے ماہر نہیں ہو سکتے۔ گو براؤن ایک متجسس آدمی ہے، لیکن ان مستشرقین کو ہماری زبانوں، شخصیات اور نظریات کا پورا ادراک نہیں ہو سکتا۔" پھر میں نے قدیم ایرانی بادشاہوں کی تاریخ کے حوالے سے ان سے کسی مستند کتاب کے مطالعے کے لیے مشورہ طلب کیا تو انہوں نے فرمایا "آپ ایران باستان لے لیں۔" چنانچہ بعد ازاں میں نے وہ کتاب لائبریری سے حاصل کر لی۔ بس انہی معروضات کے بعد میں نے ان سے اجازت طلب کی۔ فرمایا! "اچھا بیٹا! کبھی کبھی ملتے رہا کریں۔"

سوال: علامہ سے اپنی دوسری ملاقات کے بارے میں بھی کچھ بیان فرمائیے!

اصل میں بات یہ ہے کہ اب بہت وقت گزر چکا ہے، اور وقت کے ساتھ ساتھ بہت سی باتیں ذہن سے اتر جاتی ہیں۔ دوسری یا تیسری ملاقات کی تفصیل ترتیب وار بیان کرنا میرے لیے مشکل امر ہے۔ لیکن میرے خیال میں دوسری یا تیسری ملاقات بھی علمی حوالے ہی سے ہوئی تھی۔ بلکہ علامہ صاحب نے خود مجھے طلب فرما کر ملاقات کا اعزاز بخشا تھا۔ دراصل اس ملاقات کے پس منظر میں ایک دلچسپ واقعہ تھا، وہ یہ کہ میں غالباً 1935ء میں کراچی سے لاہور، بذریعہ ریل سفر کر رہا تھا۔ میرے ساتھ دو ایرانی مسافر بھی سفر کر رہے تھے۔ اس سفر میں علامہ کی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام

مشرق؟" میرے زیر مطالعہ تھی۔ سکھر کے قریب ایک ایرانی نے مجھ سے وہ کتاب دیکھنے کے لیے طلب کی اور پوچھا کہ "ایں کتاب از کیست؟" میں نے کتاب اسے دیتے ہوئے کہا "ایں از علامہ اقبال است" ـــــــ اس نے وہ کتاب لے لی۔ اس کے دوسرے ایرانی ساتھی نے اس سے پوچھا "ایں اقبال بہ مقابلہ (قزوینی یا کسی اور شاعر کا نام لیا تھا جو اب مجھے یاد نہیں ہے) چون است؟" اس کتاب بردار ایرانی نے جواب دیا: "آں آبجو' ایں بحر بیکراں۔"
میں لاہور پہنچ گیا تو کچھ دنوں بعد ہمارا' دیال سنگھ کالج میں' پروفیسر کھیم چند مترا کے پاس ایک لیکچر تھا۔ اس وقت ہماری یونیورسٹی کلاسیں دوسرے کالجوں میں بھی جایا کرتی تھیں۔ چنانچہ پروفیسر مترا نے اپنے لیکچر کے دوران علامہ کے بارے میں کہا کہ علامہ صاحب نے فارسی میں لکھ کر ایسے ہی تکلف کیا ہے' ان کے لیے تو اردو ہی اچھی تھی۔ پروفیسر مترا کے اس تبصرے کے ساتھ مجھے قطعی اتفاق نہ ہوا۔ ایک تو اس لیے کہ میں فارسی کا طالب علم تھا۔ دوسرے ان دو ایرانیوں کا واقعہ اور تبصرہ بھی میرے پیش نظر تھا۔ چنانچہ میں اعتراض کے لیے پروفیسر مترا کے سامنے کھڑا ہوگیا۔ میں نے کہا "نہیں جناب! اقبال کی فارسی شاعری تو ان کی اردو شاعری سے بدرجہا بہتر ہے۔" انہوں نے وضاحت طلب کی "وہ کیسے؟" تو میں نے انہیں اپنے دو ایرانی ہم سفروں کے تبصرے سے آگاہ کیا اور انہیں بتایا کہ "دیکھیں ایرانی تو فارسی کے ماہر ہوتے ہیں اور وہ اقبال کو بحر بیکراں تصور کرتے ہیں' اور آپ فرماتے ہیں کہ "علامہ صاحب نے فارسی میں لکھ کر ایسے ہی تکلف کیا ہے۔" انہوں نے فرمایا "ہوگا۔ لیکن میں اسے تسلیم نہیں کرتا۔" چنانچہ اچھی خاصی بحث ہوتی رہی۔ اس بحث کی اطلاع علامہ صاحب کو پہنچ گئی' یوں کہ شام کو ہمارے یونیورسٹی فیلو ان سے ملتے رہتے تھے۔ چنانچہ میرے کسی یونیورسٹی فیلو کے ذریعے علامہ صاحب نے کہلا بھیجا کہ وہاں کوئی قیصرانی لڑکا ہے' اسے میرے پاس بھیج دینا۔ اس دن تو میں کسی مجبوری کے سبب ان کے ہاں نہ جاسکا' لیکن دوسرے دن تقریباً تین بجے بعد از دوپہر ان کی خدمت میں حاضر ہوگیا۔ حسب سابق علیک سلیک کے بعد میں ان کے سامنے کرسی پر بیٹھ گیا۔ انہوں نے مجھ سے پوچھا "ہاں بیٹا! مترا کے ساتھ آپ کی کیا گفتگو ہوئی؟" میں نے انہیں سارا واقعہ تفصیل کے ساتھ سنایا۔ انہوں نے میری گفتگو سننے کے بعد فرمایا کہ "وہ (مترا) بھی ٹھیک کہتے ہیں' اور آپ بھی ٹھیک کہتے ہیں۔" میں نے عرض کی "جناب وہ کیسے ٹھیک کہتے ہیں؟ وہ تو فارسی کا صحیح تلفظ بھی ادا نہیں کرسکتے۔ بود کو بوڈ' ماند کو مانڈ پڑھتے ہیں۔" تو علامہ صاحب نے فرمایا کہ فارسی کا انگریزی ترجمہ تو ٹھیک

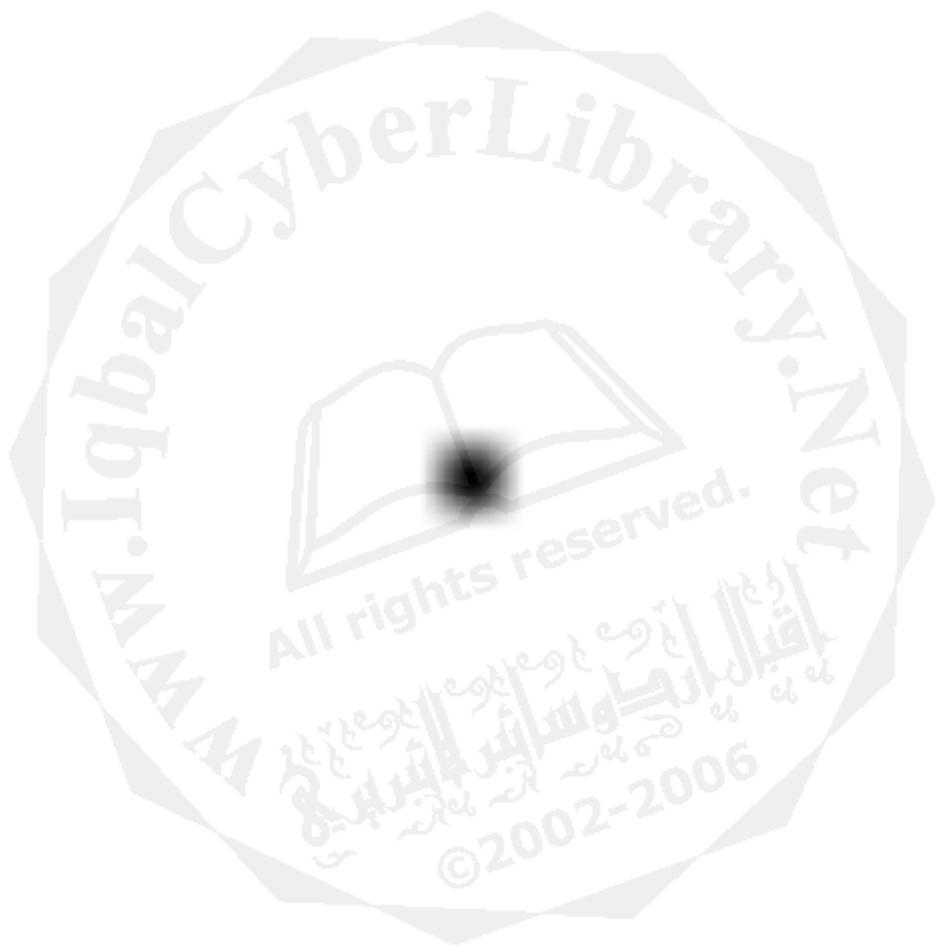
کرتے ہیں نا؟ میں نے عرض کی جی ہاں! انگریزی ترجمہ تو ٹھیک کرتے ہیں۔

پھر انہوں نے فرمایا "آپ ڈیرہ غازی خان سے تعلق رکھتے ہیں۔ خواجہ غلام فرید کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟" چنانچہ اس وقت تک مجھے جو کچھ معلوم تھا' میں نے ان کے سامنے بیان کیا۔ پھر انہوں نے فرمائش کی "اچھا! خواجہ صاحب کی کوئی کافی سنائیں!" تو میں نے انہیں خواجہ صاحبؒ کی:

"آمل اجکل سانول سائیں
نہ تاں مفتی خون تیسائیں
انکھیاں بلکن منہ ڈیکھن کوں
گل لاون کوں بھٹکن بانہیں"

والی کافی سنائی۔ لیکن کافی سننے کے بعد علامہ صاحب کو اس بار بھی پہلے کی طرح' "بھٹکن" اور "بلکن" کے معنی اچھی طرح سمجھ میں نہ آئے۔ انہوں نے پوچھا یہ "بھٹکن" اور "بلکن" میری سمجھ میں نہیں آئے' ان کے کیا معنی ہوتے ہیں؟" چنانچہ میں نے بھٹکن کے معنی تو ان کے سامنے بازو پھیلا کر اور ہاتھ ہلا ہلا کر' باقاعدہ اداکاری کر کے سمجھائے' جبکہ بلکن کے معنی "روشنی اور جھپکنا" کے بتائے۔

میں نے جب رخصت کے لیے اجازت طلب کی تو انہوں نے فرمایا کہ "دیکھو! جب بھی آیا کرو تو مجھے خواجہ صاحب کی کوئی کافی ضرور سنایا کرو!"

تبصرۂ کتب

مے لالہ فام

مصنف : جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور
طبع سوم : 1996ء
قیمت : -/150 روپے
مبصر : رفاقت علی شاہد

یہ ڈاکٹر جاوید اقبال کے 27 مضامین کا مجموعہ ہے۔ ان میں انہوں نے اقبال کی فکریات کے حوالے سے اظہار خیال کیا ہے۔ یہ کتاب قبل ازیں دو مرتبہ شائع ہو چکی ہے۔ یہ اس کی تیسری اشاعت ہے جو نئی ترتیب سے شائع ہوئی ہے۔ مصنف نے اس میں چند مضامین کا اضافہ بھی کیا ہے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال، اقبال کے فکر و فن کے تنقیدی مطالعے پر متعدد کتب لکھ چکے ہیں۔ فرزند اقبال ہونے کی وجہ سے وہ اقبال کے بہت قریب رہے ہیں اس لیے اقبال کے ذہنی و عملی رجحانات سے براہ راست مستفید ہونے کا موقع انہیں نسبتاً زیادہ ملا ہے جس کا اظہار اس کتاب کے چند مضامین سے بھی ہوتا ہے۔

کتاب کے مضامین کے موضوع متنوع ہیں۔ انہیں چار عنوانات کے تحت ترتیب دیا گیا ہے: فکریات، پاکستانیات، سیاسیات اور شخصیات و اماکن۔ سب سے زیادہ پندرہ مضامین "فکریات" کے تحت ہیں۔ ان مضامین کے بنیادی مباحث تو اقبال کے افکار کی تشریح و تنقید میں ہیں، لیکن مصنف نے اس فکری پس منظر میں دور حاضر کے حالات و واقعات کا بھی جائزہ لیا ہے۔ اس طرح کے مضامین میں "اقبال اور نژاد نو" "اقبال اور نظریاتی بحران" "اقبال اور ندرت فکر" "اقبال اور گردش ایام" شامل ہیں۔

"پاکستانیات" کے حوالے سے چار مضامین پاکستان (اور کسی حد تک دنیائے اسلام) کی سیاست کے بعض تلخ حقائق سامنے لاتے ہیں۔ مصنف خود بھی سیاستدان ہیں اس لیے سیاست میں کجی کی وجوہات اور صورتوں کا ادراک رکھتے ہیں۔ افکار اقبال کے حوالے سے وہ ان سیاسی "بے راہ رویوں" کا تجزیہ کر کے ان افکار کو نشان منزل بناتے نظر آتے ہیں۔ "اقبال، پاکستانی قوم پرستی اور بین الاقوامی اسلام" میں اقبال کے تصور قوم پرستی کی تشریح کی گئی ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ اقبال کے تصور وطن پرستی کے متعلق بعض غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ اس مضمون میں ان پر بحث کرتے ہوئے فکر اقبال کے باطن میں جھانکنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تیسرے حصے "سیاسیات" میں بھی چار مضامین ہیں۔ ان میں اقبال کے تصور سیاست، اس

کی بنیاد اور اس کے لوازمات واضح کرنے کی کوشش نظر آتی ہے۔ وطن عزیز کی سیاسی صورت حال کا مطالعہ بھی اقبال کے سیاسی افکار کے پس منظر میں کیا گیا ہے۔

چوتھا حصہ "شخصیات و اماکن" پر مشتمل ہے۔ اس میں بھی چار مضامین ہیں۔ پہلا مضمون اقبال کے یار دیرینہ "چودھری محمد حسین" پر ہے۔ یہ اقبال کے وہی دوست ہیں جنہیں اقبال نے اپنی وصیت میں اپنی جائداد اور اولاد کا ولی مقرر کیا تھا۔ مصنف انہیں رفیقان اقبال میں درجہ اول پر رکھتے ہیں۔ دوسرے مضمون میں مصنف نے اقبال کو ایک باپ کی حیثیت سے دیکھا ہے۔ اس مضمون میں ایک شفیق' نرم دل اور اولاد کی تربیت کا خیال رکھنے والا باپ ہی ہمارے سامنے نہیں آتا' اقبال کی نشست و خواند اور عادات و شخصیت کے پہلو بھی اس طرح سمٹ آئے ہیں کہ وہ ہمیں چلتے پھرتے' ہنستے بولتے اور ہم کلام نظر آتے ہیں۔ تیسرا مضمون مصنف کا خطبہ استقبالیہ ہے جو 1986ء میں یوم اقبال کے موقع پر دیا گیا' اور آخری مضمون "کشمیر -- اقبال کی نظر میں" ہے۔

پیش لفظ میں مصنف نے کتاب کی ترتیب کی روداد بیان کی ہے' اور اختصار کے ساتھ اپنی روداد زندگی بھی۔ ایک جگہ لکھتے ہیں: "اقبال نے جاوید کو مخاطب کر کے دراصل تمام نوجوانان ملت سے خطاب کیا ہے۔"

بحیثیت مجموعی کتاب اس قابل ہے کہ کم از کم ایک بار اس کا مطالعہ ضرور کیا جائے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ مصنف فرزند اقبال ہیں' اس لیے اقبال اور فکر اقبال کی تفہیم نسبتاً زیادہ رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک سیاستدان بھی ہیں' اس لیے ان کے مضامین میں دور حاضر میں مسلم امہ کو درپیش مختلف مسائل کا ذکر زیادہ ملتا ہے۔ مذکورہ خصوصیات کی وجہ سے وہ ایک بار تو قاری کی عقل سلیم پر اثر انداز ہونے کی کوشش ضرور کرتے ہیں۔

All rights reserved ©2002-2006

اساسیات اقبال

مصنف	:	ڈاکٹر وحید قریشی
ناشر	:	اقبال اکادمی پاکستان
طبع اول	:	1996ء
قیمت	:	-/150 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

ڈاکٹر وحید قریشی بیک وقت محقق، نقاد، شاعر، ماہر اقبالیات، ماہر تعلیم اور کامیاب منتظم ہیں۔ اقبال اکادمی پاکستان اور بزم اقبال کے ناظم رہ چکے ہیں۔ اب دوسری بار پھر اقبال اکادمی کے ناظم ہیں۔ اپنی گوناگوں انتظامی مصروفیات کے باوجود وہ ادب کے لیے بھی وقت نکال لیتے ہیں جو ان کی ادب دوستی کا ثبوت ہے۔ "اقبالیات" ان کا محبوب موضوع ہے جس پر وہ ایک طویل عرصے سے لکھ رہے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب میں ان کے ایسے ہی وقتاً فوقتاً لکھے گئے مقالات اور مضامین جمع کیے گئے ہیں۔

کتاب سات ابواب یا عنوانات میں منقسم ہے جو مجموعی طور پر 18 مضامین کا احاطہ کیے ہوئے ہیں (دو مضامین دو دو حصوں میں ہیں۔ یوں اصل تعداد 16 بنتی ہے)۔ ان میں اقبال کے "تصور سیاست" پر 5، "تصور تعلیم" کے تحت ایک (دو حصوں میں)، "تصور تاریخ" اور تصور فن" پر بھی ایک ایک، "تصور شعر" اور "تصور جہاد" پر دو دو، جبکہ "متفرقات" کے تحت 5 مضامین شامل ہیں۔

کتاب کے اگرچہ سبھی مقالات اور مضامین قابل استفادہ ہیں، لیکن چند ایک اپنے موضوعات اور تفصیلی بحث کی وجہ سے نسبتاً زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ ان میں "مسند خلافت یا مجلس قانون ساز"، "اقبال اور نظریہ وطنیت" (دو حصے) اور "اقبال کا تصور تعلیم اور عصری صورت حال" (دو حصے) شامل ہیں جن میں مصنف نے مختلف مسائل حاضرہ کا احاطہ کیا اور فکر اقبال کی روشنی میں ان کا حل بھی پیش کیا ہے۔

ان مضامین کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ مصنف نے کہیں بھی مصلح بننے کی کوشش نہیں کی اور غیر محسوس انداز میں فلسفہ اقبال کے اصلاحی پہلو کو واضح کر دیا ہے۔ ان میں ایک مفصل مقالہ "اقبال کا تصور تعلیم اور عصری صورت حال" اس لحاظ سے بھی انفرادیت کا حامل ہے کہ اس میں پاکستان کی عصری تعلیمی صورت حال کا افکار اقبال کے تناظر میں محاکمہ کیا گیا ہے۔ اقبال کے تصور تعلیم پر دیگر ادیبوں نے بھی لکھا ہے، لیکن وہ اس باب میں اقبال کے تعلیمی تصورات کی

تشریح تک ہی محدود رہے ہیں۔ مصنف نے ان تصورات کا پاکستان کی تعلیمی صورت حال سے نہ صرف تطابق کیا ہے بلکہ اصلاح احوال کے لیے فکر اقبال کی مختلف پرتوں کا بھی الگ الگ جائزہ لیا ہے۔ مصنف چونکہ خود بھی ماہر تعلیم ہیں' اس لیے تعلیمی مسائل کا اوروں سے زیادہ بہتر طور پر ادراک رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ ماہر اقبالیات بھی ہیں' لہٰذا تعلیمی مسائل کے حل کی تلاش میں افکار اقبال کی روح تک پہنچنے کی سعی کرتے ہیں۔ کتاب کے دو دیگر مضامین "علامہ اقبال اور مطالعہ تاریخ" اور "تفہیم اقبال کے لیے فارسی زبان کی اہمیت" بھی اسی قسم کے مضامین ہیں۔

بعض موضوعات پر اگرچہ مستقل کتب موجود ہیں' لیکن اس کتاب کے مضامین میں ان تمام متعلقہ مباحث کو اختصار اور جامعیت کے ساتھ سمیٹا گیا ہے۔ چند موضوعات ایسے بھی ہیں جن پر اسی کتاب میں مفصل مضامین ملتے ہیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی گزشتہ نصف صدی سے میدان تحریر میں سرگرم ہیں۔ اس طویل ریاضت نے ان کی تحریر میں ایجاز و اختصار' سادگی اور موثر اسلوب کی خصوصیات پختہ کر دی ہیں' چنانچہ اس کتاب میں بھی یہ تمام خصوصیات بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اس سے قاری کے لیے مشکل مباحث کی تفہیم آسان ہو جاتی ہے اور وہ اقبال کے گنجلک خیالات کی تہ تک آسانی سے پہنچ جاتا ہے' اور یہی منشائے مصنف بھی ہے۔ یہ مضامین اقبال اکادمی پاکستان کے نائب ناظم ڈاکٹر وحید عشرت نے مرتب کیے ہیں اور کتاب کا دیباچہ بھی تحریر کیا ہے۔

All rights reserved. ©2002-2006

IQBAL'S GULSHAN-I-RAZ-I-JADID AND BANDAGI NAMAH

مصنف : علامہ محمد اقبال
مترجم : بی۔ اے۔ ڈار
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور
اشاعت : 1996ء
قیمت : -/75 روپے
مبصر : رفاقت علی شاہد

"گلشن راز جدید" اقبال کی معرکہ آراء فارسی مثنوی ہے۔ یہ ان کے فارسی مجموعہ کلام "زبور عجم" میں شامل ہے۔ اس مثنوی میں اقبال نے اپنی فلسفیانہ فکر کے اہم مسائل سے بحث کی ہے اور فہم عام کے لیے ان کی تشریح کا فریضہ بھی انجام دیا ہے۔ معروف اقبال شناس بشیر احمد ڈار نے ان کی اسی مثنوی کا اس کتاب میں انگریزی ترجمہ کیا ہے۔

قبل ازیں اے۔ جے آربری نے "زبور عجم" کا انگریزی ترجمہ کیا تھا جو کم از کم تین بار لاہور سے شائع ہو چکا ہے۔ بشیر احمد ڈار کے مطابق آربری نے محض اقبال کی زبردست صلاحیتوں کو روشناس کرانے سے کام رکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کے اس ترجمے سے اب "زبور عجم" کا انگریزی ترجمہ مکمل ہو گیا ہے۔ مترجم نے ترجمے کے ساتھ حواشی اور تشریحی تعلیقات کا اہتمام بھی کیا ہے جس سے مثنوی کے فلسفیانہ مباحث کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ مترجم نے اقبال کے افکار کی اصل روح کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے۔

افکار اقبال کی عالمی سطح پر اشاعت کے سلسلے میں انگریزی زبان میں ان کی حیات و افکار پر مستقل تصانیف کے علاوہ ان کی تصانیف نثر و نظم کے تراجم کی اشاعت بھی ازحد ضروری ہے۔ فارسی کلام کے تراجم کی ضرورت یوں بھی زیادہ ہے کہ اس میں اقبال کی فکر اور فلسفے کے اصل جوہر اردو کلام کی نسبت بہت نمایاں ہیں۔

یہ کتاب 1964ء میں ادارہ ثقافت اسلامیہ نے شائع کی تھی۔ 32 برس گزرنے کے باوجود چونکہ اس مثنوی کا کوئی اور ترجمہ نہیں ہوا' اس لیے یہ انگریزی ترجمہ غنیمت ہے۔ اس کی اہمیت اور نایابی کے پیش نظر اقبال اکادمی پاکستان نے اس کو دوسری دفعہ شائع کیا ہے۔

○

IQBAL AND THE ENGLISH PRESS OF PAKISTAN

مرتب : ندیم شفیق ملک
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور
طبع اول : 1996ء
قیمت : -/60 روپے
مبصر : رفاقت علی شاہد

اقبال پر ان کی وفات کے بعد سے آج تک بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اس میں تنقیدی، تشریحی اور تاثراتی مضامین بھی ہیں اور تحقیقی، تعارفی اور تجزیاتی مطالعے بھی۔ چنانچہ باقاعدہ کتب اور مقالات کے علاوہ رسائل و جرائد کے مضامین بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی حیثیت مستقل ہوتی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ جب تک ان مضامین کا اشاریہ موجود نہ ہو قاری، محقق یا نقاد کو کسی مضمون کی تلاش میں بیسیوں رسائل کی ورق گردانی کرنی پڑتی ہے۔ اس سے وقت کا ضیاع تو ہوتا ہی ہے اکثر اوقات گوہر مراد بھی ہاتھ نہیں آتا۔ اس کے علاوہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ اقبال پر کہاں کہاں کیا کچھ لکھا گیا ہے، کس نے لکھا ہے، اور کن پہلوؤں پر لکھنے کی گنجائش ابھی موجود ہے، یہ تمام مسائل نہ صرف اقبالیات بلکہ اردو ادب کی ہر صنف کو درپیش ہیں۔ اسی وجہ سے اشاریہ نگاری کو تحقیق کا بنیادی شعبہ تسلیم کیا گیا ہے۔

اردو کے علاوہ دیگر عالمی زبانوں کے اخبارات، رسائل اور جرائد میں بھی اقبال پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، اور ہنوز اس کا سلسلہ زور شور سے جاری ہے۔ ان میں انگریزی زبان سرفہرست ہے جس میں اقبال پر اردو کے بعد سب سے زیادہ لکھا گیا۔ چنانچہ پاکستان کے انگریزی اخبارات نے بھی وقتاً" فوقتاً" اقبال کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے ان کے حالات و افکار پر مضامین شائع کیے۔ یہ کتاب ان میں سے 13 اخبارات کے 416 مضامین کا اشاریہ ہے۔ ان اخبارات میں کراچی کے روزنامے ڈان، دی سندھ آبزرور، دی مارننگ نیوز، دی پاکستان سٹینڈرڈ، دی ٹائمز آف کراچی اور دی سن، ڈھاکہ کے روزنامے دی ڈیلی میل، دی پاکستان آبزرور، دی ہالی ڈے اور دی ینگ پاکستان اور لاہور کے روزنامے دی پاکستان ٹائمز اور دی سول اینڈ ملٹری گزٹ کے علاوہ پشاور کا روزنامہ خیبر میل بھی شامل ہے۔

یہ کتاب جہاں محققین، نقادوں اور قارئین کے لیے حوالے کا کام دے گی، وہیں پاکستان کے انگریزی اخبارات کے ادبی مزاج کو سمجھنے میں بھی معاون ہو گی۔

لعل ءلقا (بلوچی)

مصنف	:	غوث بخش صابر
ناشر	:	اقبال اکادمی پاکستان لاہور
طبع اول	:	1996ء
قیمت	:	-/125 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

اقبال عالمی شاعر ہیں۔ انہوں نے اپنی شاعری اور نثری افکار سے دنیا کو' اور خصوصاً" مسلمانان عالم کو متاثر کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار و خیالات دنیا کی متعدد بین الاقوامی زبانوں میں ترجمہ ہو کر مقبول ہو چکے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ برصغیرپاک و ہند کے مسلمانوں کے ساتھ ان کا گہرا رشتہ ہے۔ انہوں نے ہوش سنبھالا تو ہندوستان کے مسلمان' غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے' اپنی ابتلا اور آزمائش کے بہت کڑے وقت سے گزر رہے تھے۔ ان زنجیروں میں ان کی ذہنی اور عملی قوتیں بھی اسیر ہو چکی تھیں اور مسلمان ایک "مردہ قوم" بن چکے تھے۔ ان حالات میں سرسید' حالی' شبلی' اقبال اور قائد اعظم جیسے عظیم رہنماؤں اور دانشوروں نے مسلمانوں کو اس مشکل سے نکالنے کے لیے' اپنے اپنے شعبوں میں' ناقابل فراموش عملی و فکری اقدامات کیے۔ اس سلسلے میں حسی' عقلی اور جذباتی سطح پر اقبال نے سب سے اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے مسلمانان برصغیر کی خفتہ صلاحیتوں اور جذبات کو بیدار کرنا شروع کیا۔ شاعری کے علاوہ اس سلسلے میں قیام پاکستان کا خواب ان کے اسی کردار کا ایک پہلو ہے جس نے مسلمانوں کو ایک ولولہ تازہ سے روشناس کرایا اور انہوں نے عام تر مخالفتوں اور دشمنیوں کے باوجود پاکستان قائم کر کے دکھا دیا۔ اقبال نے اپنی تمام صلاحیتیں اس مردم خیز خطے کے مسلمانوں کے لیے وقف کر دیں' چنانچہ ضروری ہے کہ پاکستان کے ہر فرد تک ان کا پیغام اپنی اصل روح کے ساتھ پہنچا دیا جائے خواہ وہ پاکستان کے کسی بھی حصے کا رہنے والا ہو۔ یہی پیغام' یہی افکار قیام پاکستان کا سبب ہوئے اور تحریک پاکستان کے رہنماؤں اور مسلمانوں میں انہوں نے ناقابل بیان جوش و جذبہ پیدا کر دیا۔ یہ کتاب اسی اہمیت کا اظہار ہے۔

بلوچی' پاکستان کی قدیم زبانوں میں سے ہے۔ اس کا تحریری اور لسانی ادب اس کی درخشندہ روایات کا امین ہے۔ بلوچی زبان میں اس کتاب سے پہلے بھی اقبال کے فکر و فن پر کتب و مقالات لکھے گئے اور تصانیف اقبال کے تراجم ہو چکے ہیں۔ اس کتاب کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ مصنف نے اس میں اقبالیات کی تین جہتوں کو اکٹھا کر دیا ہے۔ اس میں حیات اقبال کے ساتھ ساتھ

ان کے افکار کی تشریح بھی کی گئی ہے اور ساتھ ہی ان پر تنقیدی نظر بھی ڈالی گئی ہے۔ حیات و افکار سے بیک وقت بحث کرنے کی وجہ سے کتاب میں یہ خوبی بھی پیدا ہو گئی ہے کہ قاری اقبال کے فکری ارتقاء سے بھی روشناس ہو جاتا ہے۔ امید ہے یہ کتاب بلوچی زبان میں اقبال شناسی کے ضمن میں ایک خوشگوار اضافہ ہو گی۔

○

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

فلسفہ ایران۔ اقبال کی نظر میں

مصنف : محمد شریف بقا
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور
طبع اول : 1996ء
قیمت : -/100 روپے
مبصر : رفاقت علی شاہد

ایران کو دنیا کی قدیم متمدن اقوام میں اپنی شاندار روایات کے باعث امتیاز حاصل تھا۔ ان روایات میں اصول شہنشاہی اور بہادری کی داستانیں تو تھیں ہی، اہم ترین روایت اس کے دانشور اور ان کا فلسفہ تھا۔ مسلمانوں نے ایران کی عظیم سلطنت کو تسخیر کیا تو ان روایات میں انقلابی تبدیلیاں آئیں اور ان میں اسلامی رنگ غالب آ گیا۔ ایران میں اسلام کی آمد کے بعد اس کے فلسفیانہ افکار میں اسلامی روح تو پیدا ہو گئی لیکن چند اسلام دشمنوں نے دانشوری کی آڑ میں اسے سبوتاژ کرنے کے لیے اس میں غیر اسلامی فلسفیانہ افکار کی آمیزش کر دی۔ اس سے اسلام دشمنوں کا مقصد تو پورا نہ ہوا لیکن اسلامی فلسفیانہ افکار کی روح ضرور مجروح ہو گئی۔ یہی صورت حال تھی جس کا ادراک کرتے ہوئے علامہ اقبال نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے کے لیے "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کا موضوع چنا۔ اپنے مقالے میں انہوں نے ظہور اسلام سے قبل اور بعد کے ایرانی فلسفے کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے۔ اقبال کے اس مقالے کے اردو تراجم ہو چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب میں بھی اس مقالے کے اکثر حصوں کا اردو میں ترجمہ اور ان کی تشریح کی گئی ہے۔

کتاب کو 9 ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ باب اول میں علامہ اقبال کے مقالے سے "کتاب کا انتساب" اور باب دوم میں "دیباچہ" کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے تفصیل سے اقبال کے بیانات اور تحریر کا پس منظر اور پیش منظر واضح کیا ہے۔ اگلے چھ ابواب میں مذکورہ مقالے کے چھ ابواب کا بھی ترجمہ اور تجزیہ کیا گیا ہے۔ مقالے کے ان ابواب کا ترجمہ یوں کیا گیا ہے: (1) ایرانی ثنویت (2) ایران کے نوافلاطونی متبعین ارسطو (3) اسلام میں عقل پرستی کا عروج و زوال (4) تصوریت اور حقیقت پرستی کی بحث (5) تصوف (6) دور آخر کا ایرانی فلسفہ۔ آخری باب میں "خاتمے" پر بحث کی گئی ہے اور اس میں علامہ نے ایرانی فلسفے کے جن اہم امور و مسائل کو بیان کیا تھا، مصنف نے ان کے علمی نتائج اس باب میں تحریر کیے ہیں۔

"پیش لفظ" میں مصنف نے بتایا ہے کہ انہوں نے ترجمے کو حتی الامکان آسان فہم اور

سادہ بنانے کی کوشش کی ہے تاکہ قاری کا ذہن دقیق فلسفیانہ مباحث میں الجھ کر نہ رہ جائے اور اقبال ان مباحث میں جو کچھ کہنا چاہتے ہیں' وہ قاری کی سمجھ میں آسانی سے آ جائے۔ التزام یہ کیا گیا ہے کہ مقالہ مذکور سے اقتباس منتخب کر کے اس کا اردو ترجمہ کیا گیا ہے۔ پھر اس کی تشریح کی گئی ہے اور اقتباس کا سیاق و سباق اور پس منظر واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ طریقہ یقیناً سود مند ہے اور اقبال کے اس اہم تحقیقی مقالے کے دیگر تراجم کی نسبت قاری اس کتاب کے ذریعے اس مقالے کے مباحث کو آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

تحقیق اقبالیات کے ماخذ

مصنف : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور
طبع اول : 1996ء
قیمت : -/60 روپے
مبصر : رفاقت علی شاہد

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کا نام اس وقت صف اول کے محققین اور ماہرین اقبالیات میں شمار ہوتا ہے اور محتاج تعارف نہیں۔ انہوں نے اقبالیاتی ادب کے سال بہ سال جائزے کی روایت قائم کی اور اسے بڑی کامیابی سے نبھا رہے ہیں' اگرچہ ناساعد حالات کی وجہ سے اس میں مشکلات بھی پیش آتی ہیں اور اکثر خاصا وقت درکار ہوتا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب بھی اقبالیاتی ادب کی تحقیق کے ضمن میں بہت اہم ہے۔ اسے اقبال کا مختصر اشاریہ کہا جا سکتا ہے۔ اشاریہ تحقیق کی ایک اہم شاخ ہے اور کسی بھی موضوع پر تحقیق و تنقید کے لیے بنیادی معلومات فراہم کرتا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کا اصل میدان تحقیق بھی اشاریہ سازی ہے۔ ان کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ بھی اس سے ملتا جلتا تھا اور ان کی دو کتابیں "کتابیات اقبال" اور "علامہ اقبال" (منتخب کتابیات) بھی اسی ذیل میں آتی ہیں' اور سال بہ سال جائزوں کو بھی اشاریہ سازی میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ گویا وہ محققین اقبال کے لیے (اور نقادان اقبال کے لیے بھی) بنیادی معلومات فراہم کرنے کا اہم کام کر رہے ہیں۔

یہ اشاریہ اصل میں مصنف کا وہ لیکچر ہے جو انہوں نے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے ایم فل کے طلبہ کے سامنے دیا اور اب مناسب ترمیم اور اضافوں کے بعد کتابی شکل میں شائع ہوا ہے۔ یہ کتاب اصل میں تو اقبالیات میں اعلیٰ سطحی تحقیق و تنقید کرنے والے طلبہ کی راہنمائی کے لیے شائع کی گئی ہے لیکن اس سے اقبالیات کے قاری' نقاد اور محققین بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔ اس کتاب سے ایک نظر میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال پر اب تک کون کون سا اور کیا کیا معیاری اور تحقیقی و تنقیدی کام ہوا ہے۔

اقبال پر اگرچہ اس وقت تک سینکڑوں کتب اور مقالات تحریر ہو چکے ہیں لیکن اس کتاب میں صرف قابل ذکر اور اہم کتابوں اور مضامین کی نشاندہی کی گئی ہے جس سے طلبہ کو مناسب رہنمائی مل سکے' رطب و یابس سے کام نہیں رکھا گیا۔

کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ حصہ اول میں تصانیف اقبال کی مختلف اشاعتوں

اور مجموعوں سے متعلق معلومات کو درج کیا گیا ہے جو "اقبالیات" میں بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسرے باب ثانوی ماخذ کی تفصیلات دی گئی ہیں۔ اقبالیاتی تحقیق و تنقید پر مختلف کتابوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ان میں کلام اقبال کے اشاریے، کتب و رجال کی فرہنگیں، تحقیقی مقالات، عمومی کتابیات، رسائل کی فہرستیں اور اشاریے، موضوعاتی فہرستیں، انگریزی کتب و مقالات کی فہرست، سوانحی اشاریے اور متفرق ماخذ شامل ہیں۔

چالیس صفحات کا یہ اشاریہ اہمیت میں اپنے سے کہیں زیادہ ضخیم کتابوں پر سبقت لے جاتا نظر آتا ہے۔ اس سے ہر طالب علم، محقق، نقاد اور قاری کو استفادہ کرنا چاہیے۔

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006

فروغ اقبال

مصنف	:	ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
ناشر	:	اقبال اکادمی پاکستان لاہور
طبع اول	:	1996ء
قیمت	:	-/200 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

اقبالیات کے سلسلے میں ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کی یہ کتاب ان کی تحقیقی مساعی کی ایک کڑی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے اقبال کی فکر کے بتدریج ارتقاء کو واضح کیا ہے۔

اپنے پیش لفظ میں مصنف نے کتاب کی وجہ تصنیف پر روشنی ڈالی ہے اور لکھا ہے کہ 1977ء میں اقبال کی صد سالہ یوم پیدائش کی تقریبات کے سلسلے میں انہیں "اقبال کے فکری و فنی ارتقاء" پر مقالہ لکھنے کی دعوت دی گئی۔ مقالہ تو مکمل ہو گیا لیکن اگلے دس برس تک مختلف وجوہات کی بناء پر اس کی اشاعت ممکن نہ ہو سکی۔ آخر کار 1987ء میں یہ پہلی بار بزم اقبال' لاہور سے شائع ہوا۔ زیر نظر اس کی دوسری اشاعت ہے۔ مصنف نے کتاب کی اشاعت کے وقت اس کا نام بدل کر "عروج اقبال" رکھ دیا تھا۔

کتاب دس ابواب میں منقسم ہے اور ہر باب میں مختلف عنوانات کے تحت اقبال کے فکر و فن کے ارتقاء کو بیان کیا گیا ہے۔ باب اول "فکری روابط و ماخذ" کو واضح کرتا ہے۔ اس کا آغاز اقبال کے سفر یورپ کے مضمون سے ہوتا ہے۔ گویا مصنف کے نزدیک فکر اقبال کے ارتقاء کا نقطہ آغاز ان کا سفر یورپ تھا۔ اس باب میں مختلف عالمی دانشوروں سے اقبال کی فکری خوشہ چینی کو آٹھ عنوانات کے تحت واضح کیا گیا ہے۔ دوسرا باب اقبال کے نہایت اہم فلسفیانہ نظریے "خودی اور بے خودی" پر مشتمل ہے۔ اس میں اقبال کے نظریہ خودی کا پس منظر اور پیش منظر' دونوں آ گئے ہیں۔ نظریہ خودی کی تفہیم کے لیے اقبال کی نثری تحریروں (خصوصاً خطوط) کو خاص طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے۔ تیسرے باب میں "اقبال اور گوئٹے" کی فکری مماثلات کو تلاش کیا گیا ہے۔ چوتھے باب "فن اور فن کار" میں مختلف موضوعات کے تحت اقبال کی شاعری کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ پانچواں باب "فکر اقبال کی امتیازی خصوصیات" واضح کرتا ہے۔ اپنے مباحث کے اعتبار سے یہ دونوں ابواب اہم ہیں۔ ان میں کوشش کی گئی ہے کہ قاری' اقبال کو بطور شاعر اور فلسفی آسانی سے سمجھ سکے۔ چھٹے باب "اقبال اور پاکستان" میں جہاں پاکستان کی پچاس سالہ تاریخ سمٹ آئی ہے' وہیں اقبال کے سیاسی افکار' رجحانات اور خدمات کا اجمالی جائزہ بھی لیا گیا ہے۔ "اقبال کے اسفار"

کتاب کا ساتواں باب ہے جس اقبال کے مختلف شہروں اور ملکوں کے اسفار کی روداد بیان کی گئی ہے۔ آٹھواں باب "اقبال کے افکار تازہ" کا احاطہ کرتا ہے۔ اس کے مشمولات میں جدید دور کے بعض اہم رجحانات اور افکار کے بارے میں اقبال کے خیالات اور افکار کی وضاحت کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال رجعت پسند نہیں تھے۔ وہ افکار تازہ سے رہنمائی کو گناہ نہیں سمجھتے تھے، لیکن اس حد تک کہ یہ افکار روح اسلام اور مرد مومن کے نظریہ خودی کے مخالف نہ ہوں۔ نواں باب غیر ملکی اور غیر مسلم مداح شخصیتوں کی اقبال سے محبت اور عقیدت سامنے لاتا ہے۔ ان مضامین میں اقبال کی عالمی اور ہمہ گیر مقبولیت واضح ہوتی ہے اور اندازہ ہوتا ہے کہ دنیا کے جس حصے میں دانش و حکمت اور علم و ادب کو پرکھنے والی نگاہیں موجود ہیں، وہاں اقبال کے نام اور مقام سے آشنائی ضرور ہے۔ آخری باب "متفرقات" پر مشتمل ہے جس میں اقبال کے افکار پر مزید تنقید اور تشریح کی گئی ہے۔ آخر میں ایک ضمیمے کے تحت نثر اقبال سے منتخب شذرات بھی شامل کیے گئے ہیں۔

بحیثیت مجموعی فکر اقبال اور خود اقبال کی تفہیم و تنقید میں یہ کتاب مطالعے اور استفادے کا اچھا مواد فراہم کرتی ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے داغ کے ایک عام شاگرد سے علامہ سر ڈاکٹر محمد اقبال اور بین الاقوامی شاعر بننے تک اقبال کے فکر و عمل کے ارتقاء کو قاری جیسے خود دیکھتا ہے۔ جو صاحب نظر "اقبال سے آگاہ" ہونا چاہتا ہے، اسے اس کتاب کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

IQBAL--A COSMOPOLITAN POET

مرتبین : ڈاکٹر تصدق حسین راجا۔ قاضی محمد صدیق
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان
طبع اول : 1996ء
قیمت : -/120 روپے
مبصر : رفاقت علی شاہد

اقبال ایک عالم گیر شاعر، مفکر اور دانشور تھے۔ دنیا کی مختلف اور مقبول عام زبانوں میں افکار و اشعار اقبال کی اشاعت ان کی اسی عالم گیر حیثیت کو واضح کرتی ہے۔ انگریزی زبان ان تمام عالمی زبانوں میں سرفہرست ہے جس میں اردو زبان کے بعد اقبال پر سب سے زیادہ لکھا گیا ہے اور ان کے افکار و اشعار کے ترجمے کیے گئے۔ فی زمانہ انگریزی زبان میں اقبال شناسی کی ضرورت اور اہمیت میں اضافہ ہو گیا ہے' اور زیر نظر کتاب غالباً" اسی ضرورت کے تحت شائع ہوئی ہے۔

اس کتاب میں مختلف ماہرین اقبالیات کے 18 انگریزی مضامین جمع کیے گئے ہیں۔ مضمون نگاروں میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین' میاں محمد شفیع (م ش) جگن ناتھ آزاد' ایس اے واحد' سید محبوب مرشد' ڈاکٹر جاوید اقبال (فرزند اقبال) ممتاز حسن' ڈاکٹر ناظر حسن زیدی اور پروفیسر رضی عابدی جیسے معروف نقاد شامل ہیں۔ ان میں سے چند کو اقبال کی رفاقت کا شرف بھی حاصل رہا ہے' چنانچہ م ش نے "اقبال کے آخری 24 گھنٹے" اور کے بی عبدالرحمان خان نے "شاعر اور انسان جیسا کہ میں انہیں جانتا ہوں" میں ذاتی یادداشتوں کے سہارے اقبال سے اپنے تعلقات کو واضح کیا ہے اور ان سے اپنی ملاقاتوں کی تفصیلی بیان کی ہے۔ یہ دو مضامین اس لیے بھی اہمیت کے حامل ہیں کہ ان سے اقبال کی زندگی کے بعض اہم گوشوں کی نشاندہی ہوتی ہے اور ہم مضمون نگاروں کی وساطت سے اقبال کے احساسات اور جذبات کا ادراک کر سکتے ہیں۔

یہ مضامین پاکستان کے صف اول کے انگریزی اخبارات سے لیے گئے ہیں۔ ان میں "ڈان" (کراچی) "پاکستان ٹائمز" (لاہور) اور "سول اینڈ ملٹری گزٹ" (لاہور) شامل ہیں۔ اس کتاب میں ان مضامین کی اشاعت سے قارئین کو دو طرح کے فوائد حاصل ہوں گے: اول یہ کہ وہ متعلقہ اخبارات کے ضخیم فائل کھنگالنے سے بچ جائیں گے' اور دوسرے یہ کہ اس کتاب میں اہم مضامین ہی کو شامل کیا گیا ہے اور درجہ دوم و سوم کے مضامین کو درخور اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ اس سلسلے میں مواد کو اہمیت دی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مضمون نگاروں میں معروف ناموں کے ساتھ ساتھ ہمیں چند غیر معروف نام بھی ملتے ہیں جنھوں نے اپنے مضامین میں متعلقہ موضوع کے ساتھ پورا پورا

انصاف کیا ہے۔

کتاب کے آخر میں چار ضمیمے بھی ہیں۔ ان میں اقبال کی یاد میں سب سے پہلے قائم ہونے والی "مرکزیہ مجلس اقبال" کی طرف سے یوم اقبال منانے کے حوالے سے دستاویزات کے عکس شامل کیے گئے ہیں۔ دو ضمیموں میں مجلس کے دو خطوط اور تیسرے میں "اقبال ڈے" کے بروشر کے عکس، جبکہ چوتھے ضمیمے میں ان 31 موضوعات کی فہرست دی گئی ہے جو مجلس نے ماہرین اقبالیات کو بغرض تحریر روانہ کیے۔ یہ اقبال ڈے 10 اپریل 1939ء کو منایا جانا تھا۔ ان دستاویزات کی مکرر اشاعت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی مقبولیت اور تلاش اقبال کا سلسلہ ان کی وفات سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا۔ ان دستاویزات کی اشاعت نے کتاب کی افادیت کو دو چند کر دیا ہے۔

○

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

نقش حق
(فلسفہ عشق و ایمان)

مصنف : محمد اکبر منیر
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان
طبع اول : 1996
قیمت : -/80 روپے
مبصر : رفاقت علی شاہد

محمد اکبر منیر اردو اور فارسی کے معروف ادیب' شاعر اور اقبال کے نیاز مند تھے۔ اقبال سے نیاز مندی کا سلسلہ بیس برس تک استوار رہا۔ ممالک اسلامیہ کے مختلف سفر بھی کیے۔ اس دوران میں ان کا اقبال سے رابطہ خطوط کے ذریعے رہا۔ انہوں نے 1942ء میں "نقش حق" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا جو رسالہ "پیام اسلام" کے خاص نمبر میں شائع ہوا۔ بعد میں اس کا ضمیمہ بھی شائع کیا۔ اس سلسلے میں ان کی علامہ سید سلیمان ندوی سے بھی خط و کتابت رہی۔ یہ کتاب ان سب کے مجموعے پر مشتمل ہے۔ ضروری نوٹ میں واضح کیا گیا ہے کہ یہ مقالہ فکر اقبال کی توسیع میں لکھا گیا۔ یہ لفظ "عشق" کے وسیع مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش ہے۔

کتاب ایک مقدمے' پانچ فصلوں اور ایک خاتمے پر مشتمل ہے۔ مباحث کو پانچ ابواب میں تقسیم کرنے کی ضرورت بقول مصنف اس لیے پیش آئی کہ "تمام مطالب نہایت صاف اور واضح صورت میں سامنے آ جائیں اور فکر و نظر کی الجھنیں پیدا نہ ہوں۔" مقدمے میں "عشق" کی ماہیت اور اصطلاح کی وضاحت تفصیل سے (حوالوں کے ساتھ) کی گئی ہے۔ انہیں مصنف نے "ایمان اور عشق و محبت کے متعلق چند متفرق تمہیدی باتیں" قرار دیا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ قرآن میں "عشق" کی جگہ "ایمان" کا لفظ آیا ہے لیکن دونوں کی اصل ایک ہی ہے۔ انہوں نے "عشق" کی تقدیس' پاکیزگی اور بلندی کو ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ عام لوگوں کے دلوں میں پیدا ہونے والی غلط فہمیوں کو بھی رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ فصل اول "نور ایمان" ہے۔ اس میں چار عنوانات کے تحت بحث سمیٹی گئی ہے :1- اسلام اور ایمان 2- محبت خدا و محبت رسولؐ 3- مومنوں کے اعمال و خصائل 4- منافقوں کے اعمال و خصائل فصل دوم "آفتاب حقائق" فصل سوم "بزم عشق" اور چوتھی اور پانچویں فصول کا عنوان "شمشیر شہادت" ہے۔ چوتھی فصل میں مشہور اور مستند شعرائے فارسی کے کلام سے جبکہ پانچویں فصل میں درد' غالب' حالی اور اقبال کے کلام سے "عشق" کے موضوع پر اشعار درج کیے گئے ہیں۔ مصنف نے اقبال کو اہمیت دیتے ہوئے ان کے فارسی اور

اردو اشعار سے استناد کیا ہے اور ان ابواب میں محض اشعار درج کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ "ایمان کے متعلق قرآن پاک کی آیات اور عشق کے متعلق شعراء کے اشعار اتنی تعداد میں درج کر دیے ہیں کہ ہر شخص ان کو سمجھ کر اس موضوع کے بارے میں اپنے نتائج خود اخذ کر سکتا ہے۔ میں نے اس بات کی کوشش نہیں کی کہ باغ کے پھولوں اور پھلوں کے اوصاف بیان کرنے میں زیادہ وقت صرف کروں' بلکہ خود باغ کے دروازے کھول دیے ہیں تاکہ اس میں داخل ہو کر ہر کوئی اپنی استعداد کے مطابق نگاہ کو نور' قلب کو سرور اور کام و دہن کو لذت سے بہرہ اندوز کر سکے۔"

ضمیمے میں اولاً" بعد اشاعت' مقالے سے استفادے کا ذکر کیا گیا ہے اور ضمیمے کی وجہ تصنیف ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ایک تیسرا گروہ ہے جو ابھی تک لفظ "عشق" کے جواز و عدم جواز کی بے معنی و بے سود بحث میں الجھا ہوا ہے۔ یہ مختصر مقالہ اسی گروہ کے لیے لکھا گیا ہے۔" اس میں مولانا سید سلیمان ندوی کے دو اردو اشعار کے علاوہ مولانا اشرف علی تھانوی' شاہ ولی اللہ' مولانا الطاف حسین حالی اور مولانا رومؒ (ملفوظات) کے ارشادات و تحریرات سے لفظ "عشق" کے استعمال کا جواز مہیا کیا گیا ہے۔

"عشق" فلسفیانہ اور صوفیانہ مباحث کا حامل موضوع ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے اس لفظ کے وسیع مفہوم کی تفہیم میں قاری کو بڑی مدد ملتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ اقبال کے تصور عشق کے توسیعی مطالعے پر مشتمل ہے' غالباً" اسی لیے اقبال اکادمی کی طرف سے اس نایاب کتاب کی اشاعت بھی عمل میں آئی ہے۔

○

غالب کے خطوط (جلد چہارم)

مصنف	:	ڈاکٹر خلیق انجم
ناشر	:	انجمن ترقی اردو کراچی
طبع اول	:	1995ء
قیمت	:	-/150 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

یادش بخیر! ڈاکٹر خلیق انجم نے دس برس پہلے غالب کے جملہ اردو خطوط چار جلدوں میں مرتب کیے تھے۔ یہ تحقیقی کام بھارت میں غالب انسٹی ٹیوٹ دہلی سے یکے بعد دیگرے شائع ہوا۔ بعدازاں پاکستان میں انجمن ترقی اردو نے اس کی تین جلدیں شائع کیں۔ زیر تبصرہ اس کی چوتھی جلد ہے جس کی اشاعت سے غالب کے تمام معلومہ خطوط کی تحقیقی تدوین کا یہ کام مکمل صورت میں اب پاکستان میں بھی دستیاب ہو گا۔

چوتھی جلد میں مرتب نے غالب کے جملہ اردو مکتوب الیہم کی فہرست ان کے نام غالب کے خطوط کی تعداد کے ساتھ دی ہے۔ اس کے مطابق غالب کے معلومہ اردو مکتوب الیہم کی تعداد 92 جبکہ غالب کے دستیاب اردو خطوط کی مجموعی تعداد 886 ہے۔ خطوط کی جلد اول میں یہ بتایا گیا تھا کہ چوتھی جلد میں تمام خطوط کے قابل ذکر اشخاص و کتب وغیرہ سے متعلق حواشی "جہان غالب" کے نام سے شامل ہوں گے، لیکن اس جلد کے "حرف آغاز" میں مرتب نے وضاحت کی ہے کہ "جہان غالب" کے حواشی بہت ضخیم ہو گئے تھے اس لیے چوتھی جلد میں صرف جلد اول کے "جہان غالب" کے حواشی شامل کیے جا رہے ہیں۔ یوں اس جلد کے مشمولات غالب کے باقی ماندہ اردو خطوط، ان کے حواشی اور "جہان غالب" کا ایک حصہ ہیں۔ آخر میں کتابیات اور اشاریہ بھی ہے جو ہر علمی و تحقیقی کتاب کا لازمہ ہے۔

"حرف آغاز" میں مرتب نے اردو خطوط غالب کی ترتیب کی روداد بیان کی ہے اور ان مشکلات اور جانکاہی کا ذکر کیا ہے جو اس طرح کے تحقیقی کاموں کا خاصہ ہیں۔ ان کے مطابق خطوط غالب کی یہ ترتیب بیس برس میں انجام کو پہنچی۔

غالب کے خطوط کا یہ ایڈیشن حوالے کے طور پر بھی استعمال ہوتا رہے گا اور غالب کی بے تکلف نثر سے لطف اندوز ہونے والے قارئین کے لیے بھی ناقابل فراموش حیثیت کا حامل ہو گا۔

○

زبان واحد

مصنف	:	میرین پوٹینو / ترجمہ صفیہ صدیقی (لندن)۔
ناشر	:	انجمن ترقی اردو کراچی
طبع اول	:	1994ء
قیمت	:	-/100 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

اس کتاب کی مصنفہ جنوبی افریقہ کی سفید فام خاتون ہیں۔ جنوبی افریقہ میں رنگ و نسل کے امتیازات کی ناخوش گوار صورت حال اور پھر اس کے بظاہر خاتمے سے پوری دنیا واقف ہے۔ مصنفہ اگرچہ سفید فام ہیں لیکن سفید فام طبقے کے غیر انسانی رویے اور ذہنیت کی ہم نوا نہیں' بلکہ رنگ و نسل کے امتیازات کے خلاف سرگرم رہی ہیں جس کی پاداش میں انہیں جنوبی افریقہ بھی چھوڑنا پڑا' اور اب وہ مستقلاً" برطانیہ میں مقیم ہیں۔ وہ لندن کے قریب رہائش پذیر ہیں اور بالغوں کو انگریزی پڑھانے کے ایک منصوبے کی منتظم ہیں۔ ان کی اکثر شاگرد وہ ایشیائی خواتین ہوتی تھیں جو انگریزی زبان سیکھنا یا اس میں اپنی استعداد بڑھانا چاہتی تھیں۔ تعلیم و تدریس کی وجہ سے ان کا باہمی تعلق اس قدر مضبوط ہوتا کہ وہ ایشیائی خواتین کے ان مسائل سے بھی آگاہ ہو جاتیں جو انہیں وطن سے دور اجنبی ماحول میں پیش آتے۔ مصنفہ اور اس کے مددگار مل کر ان مسائل کو حل کرنے کی عملی کوشش بھی کرتے۔ اس کتاب کی کہانیاں برطانیہ میں انہی ایشیائی تارکین وطن اور ان کے مسائل سے متعلق ہیں۔

ان کہانیوں کے کرداروں میں ایشیا کے مختلف علاقوں کے افراد نظر آتے ہیں۔ ان میں چینی' پرتگیزی اور مشرقی افریقہ سے آئے ہوئے ہندوستانی بھی ہیں اور بنگالی' گجراتی اور پنجابی (پاکستانی اور بھارتی) بھی۔ یوں مصنفہ نے متنوع کردار پیش کر کے ان کے طرز زندگی اور مسائل کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

قاری اگرچہ اس کتاب کو کہانیوں کی کتاب سمجھ کر پڑھے گا لیکن یہ آپ کا' میرا' ہم سب کا مسائل نامہ بھی ہے' اور افسانوی نہیں' حقیقی ہے۔ ہم چاہیں تو ان کہانیوں کو رومانی سمجھ کر وقتی حظ بھی حاصل کر سکتے ہیں' اور دل مانے تو ان کو حقیقی جان کر اپنے فکر و عمل کو نئی راہیں سجھا سکتے ہیں۔

یہ کہانیاں جن مسائل کا احاطہ کرتی ہیں' ان میں ایک بڑا مسئلہ سفید فام برطانوی لوگوں کا ایشیائی باشندوں سے توہین آمیز سلوک ہے جو اکثر اوقات انتہائی ناقابل برداشت ہو جاتا ہے' مصنفہ

نے موقع بہ موقع بڑی خوبصورتی سے اس کی نشاندہی کی ہے..... مصنفہ کا انگریزی سکھانے کا ادارہ ان ایشیائیوں کی جو اخلاقی و عملی مدد کرتا ہے' اس سے یہ صرف ایک ادارہ ہی نہیں رہتا' قاری کے لیے متاثرین کا حساس اور عملی رفیق بھی بن جاتا ہے۔

ان کہانیوں کی ایک خصوصیت دل کو چھو لینے والا احساس ہے۔ قاری خود کو انہی مسائل اور حالات میں گھرے کرداروں کے درمیان محسوس کرتا ہے۔ یہ کمال کہانیوں میں اس لیے پیدا ہوا کہ مصنفہ بذات خود ان کرداروں کے درمیان رہی ہیں۔ انہوں نے ان مسائل کو محض دیکھا ہی نہیں' محسوس بھی کیا ہے اور خود کو ان سے گزارا بھی ہے۔ اس طرح مصنفہ کے انداز میں ایک بے ساختگی پائی جاتی ہے جو حقیقت کے قریب ہے۔ اس میں نمائش یا افسانہ طرازی کا عمل دخل محسوس نہیں ہوتا' اگرچہ خود مصنفہ کا کہنا ہے کہ ان کہانیوں میں کوئی صداقت نہیں' اور انہوں نے اپنے مشاہدات کی مدد سے یہ کہانیاں تخلیق کی ہیں۔ مصنفہ کے یہی مشاہدات ان کہانیوں کی صداقت کو ظاہر کرتے ہیں۔

عموماً" دوسری زبانوں سے تراجم میں یہ مشکل درپیش ہوتی ہے کہ آیا ترجمہ منشائے مصنف کو کماحقہ' واضح کرتا ہے اور کیا احساس کے ان دریچوں پر دستک دیتا ہے جنہیں مصنف وا کرنا چاہتا ہے۔ اس کتاب کی حد تک کم از کم یہ مشکل دور ہوتی محسوس ہوتی ہے کیونکہ یہ ترجمہ مصنفہ کی نگرانی میں اور ان کے ایماء پر ہوا ہے۔ مصنفہ' اردو کے معروف برطانوی مستشرق رالف رسل کی شاگرد ہیں اور اردو بخوبی سمجھتی' بولتی اور پڑھ لیتی ہیں' اس لیے امید کی جا سکتی ہے کہ اصل انگریزی کتاب میں مصنفہ نے جو خیالات بیان کیے ہیں اور انسانی رویوں اور احساسات کے جو نازک تاروپود بنائے ہیں' یہ اردو ترجمہ اس کا عکس پیش کرتا ہو گا۔

کتاب کے مقدمے میں محمود ہاشمی نے ان کہانیوں یا افسانوں کو رپورتاژ اور مصنفہ کی ڈائری کے اوراق قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ کہانیاں حقیقت کے اس قدر قریب ہیں کہ ان پر افسانے کا گمان نہیں ہوتا۔ ان میں سچ کی طاقت کا ایسا اظہار ہے جو اسے بے حد جاندار رپورتاژ بنا دیتا ہے۔

جمیل الدین عالی نے "حرفے چند" میں بتایا ہے کہ اس سے قبل اس کتاب کے جرمن' اطالوی' پنجابی اور بنگلہ زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں۔ خوش آئند ہے کہ بین الاقوامی معیار کی اچھوتی اور احساساتی کہانیوں کا پہلا اردو ترجمہ انجمن ترقی اردو کے اہتمام سے منظر عام پر آیا ہے۔

○

انتخاب کلام ناسخ

مرتب	:	رشید حسن خاں
ناشر	:	انجمن ترقی اردو کراچی
طبع اول (پاکستان)	:	1996ء
قیمت	:	120/- روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

شیخ امام بخش ناسخ کو اردو کا مشکل ترین شاعر کہا جاتا ہے۔ وہ لکھنؤ کے دبستان شاعری کے سرخیل تسلیم کیے گئے ہیں۔ غالباً" انہی اسباب نے ان کی شاعری کو غیر شعوری طور پر ناقابل فہم بنا دیا ہے لیکن یہ کلی حقیقت نہیں۔ ناسخ کے کلام میں بھی موثر' آسان اور زود فہم اشعار ملتے ہیں۔ یہ کتاب اس کا بین ثبوت ہے جس میں ناسخ کے کلام کا نمائندہ انتخاب پیش کیا گیا ہے۔

اس کتاب کے مرتب رشید حسن خاں' بھارت سے تعلق رکھنے والے' اردو کے معروف محقق ہیں۔ کلاسیکی متون کی تحقیقی تدوین میں انہوں کے انقلابی کارنامے انجام دیے ہیں۔ اس سلسلے میں فسانہ عجائب' باغ و بہار اور مثنوی گلزار نسیم مرتب کر کے شہرت حاصل کر چکے ہیں۔ انتخاب ناسخ بھی ان کی شعر فہمی اور تنقیدی بصیرت کا ثبوت ہے۔

کتاب کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے دو ابواب ناسخ کی شاعری اور اس کے پس منظر سے متعلق ہیں۔ تیسرا باب ناسخ کی زبان پر ہے۔ اس باب میں ناسخ کی شعری زبان اور لفظیات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ چوتھا باب کتاب کے تحقیقی مباحث میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں " اصلاح زبان اور ناسخ" کے عنوان کے تحت مرتب نے تفصیل' دلائل اور ثبوت کے ساتھ ان غلط فہمیوں کا ازالہ کیا ہے جن کی رو سے ناسخ کو اصلاح زبان کی تحریک کا روح رواں سمجھا جاتا ہے۔ پانچویں باب میں اختصار کے ساتھ ناسخ کے حالات زندگی بیان کیے گئے ہیں۔ مرتب کے مطابق چونکہ یہ کتاب ناسخ کی شاعری سے متعلق ہے' اس لیے سوانح کے بیان میں قصداً" اختصار سے کام لیا گیا ہے۔ چھٹے باب میں کلیات ناسخ کے اس مطبوعہ نسخے کے اغلاط نامے پر بحث کی گئی ہے جس کے مطابق ناسخ کے شاگرد علی اوسط رشک نے ان کا کلیات درست کیا تھا۔ مرتب نے اس شک کا اظہار کیا ہے کہ درستی کی آڑ میں رشک نے کلام ناسخ میں ترمیم کر دی تھی۔ ساتویں باب میں ناسخ کی نمائندہ شاعری کا انتخاب دیا گیا ہے' اور آخری باب میں ناسخ کی اب تک نامطبوع مثنوی "معراج نامہ" کا انتخاب درج کیا گیا ہے جس کا قلمی نسخہ مرتب کے پاس موجود ہے۔

مرتب نے ناسخ کے کلام کے انتخاب میں احتیاط پسندی کا ثبوت دیا ہے۔ ناسخ جیسے مشکل

پسند شاعر کے کلام کو سمجھنے کے لیے اور اودھ کی مخصوص تہذیبی و ثقافتی زندگی کے جیتے جاگتے نمونوں سے واقفیت کے لیے یہ نمائندہ انتخاب بہت اہم ہے۔

○

غالب کا سائنسی شعور

مصنف	:	ڈاکٹر حامد علی شاہ
ناشر	:	انجمن ترقی اردو کراچی
طبع اول	:	1995ء
قیمت	:	-/100 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

غالب پر سب سے پہلا مضمون ان کی وفات کے صرف دو دن بعد لکھا گیا۔ تب سے اب تک غالب کے فکر و فن پر ہزاروں مضامین اور کتابیں لکھی جا چکی ہیں' اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ اگرچہ نقادوں نے غالب کے فکر و فن کے مختلف گوشوں کی اپنے اپنے نقطہ نظر سے تفہیم بیان کی ہے' لیکن غالب اس درجہ متنوع فکر کے نمائندہ بن کر ابھرے ہیں کہ ہنوز ان کی فکر کے مزید گوشے وا کرنے کا التزام کیا جا رہا ہے۔ انہی میں ایک گوشہ غالب کے سائنسی شعور کے بازیافت سے متعلق ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسے واضح کرنے کی ایک کوشش ہے۔

کتاب کے مصنف ڈاکٹر حامد علی شاہ ایک معروف سائنس دان ہیں۔ سید محمد تقی کے مطابق "اس کتاب کی تخلیق ایک صف اول کے سائنس دان کے عمر بھر کے ادبی تاثرات' سوچ اور ذوق کے اظہار کا مجموعہ ہے۔" وہ مصنف کو ان چند سائنس دانوں میں شمار کرتے ہیں جنھوں نے اپنے ذوق سلیم کا عملی اظہار کیا۔ ڈاکٹر سلیم الزمان صدیقی کو وہ اس گروہ کا سرخیل لکھتے ہیں۔

جمیل الدین عالی صاحب نے اپنے "حرفے چند" میں کتاب اور صاحب کتاب کا تعارف تو کرایا ہی ہے' شعور' لاشعور' سائنس اور سائنسی شعور کی مفصل تشریح کر کے قاری کے لیے اس کتاب کی تفہیم کو بھی آسان بنا دیا ہے۔ ان کا یہ کہنا بڑی حد تک حقیقت ہے کہ بڑا شاعر بڑے سائنس دان سے اور بڑی شاعری سائنس سے فکری مواد و جہات میں برتر ہے۔" انہوں نے تفصیل کے ساتھ انسانی فکر کی ان کاوشوں کا ذکر اور تجزیہ کیا ہے جن کی فکری حیثیت بہرحال مادی سائنس سے برتر ہے۔

اس کتاب میں مصنف نے اپنے اس نقطہ نظر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ غالب اگرچہ مادی سائنس کے ٹھوس مباحث اور فارمولوں سے آگاہ نہیں تھے اور نہ ہی انہیں مختلف فطری و غیر فطری اشیاء کی ماہیت اور اصل کا سائنسی علم تھا' لیکن ان کی فکر اور ذہن نے جن احساسات اور تاثرات کو شعر کا روپ دیا' اس کی منطقی توجیہات میں سائنسی حقائق آسانی سے دیکھے جا سکتے ہیں۔ کتاب کے پہلے تین ابواب میں مصنف نے غالب سے اپنے "تعلق" کو واضح کیا ہے۔

ان تاثرات سے علم ہوتا ہے کہ مصنف غالب کے اس قدر مداح ہیں کہ انھیں اپنے رنگ میں رنگنے کے لیے ایک کتاب بھی تصنیف کر ڈالی۔ بہرحال' اگلے تین حصوں میں غالب کے سائنسی شعور کی وضاحت کی گئی ہے۔ ان میں سے ایک حصے میں مصنف نے غالب کے ایک سو منتخب اشعار کی تشریح کر کے غالب کے سائنسی شعور کی نشاندہی کی ہے۔ بعد ازاں دو مختصر مضامین میں "غالب کے کلام کا مستقبل" اور "منفعت کلام غالب" پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

اردو کے معروف نقاد ڈاکٹر انور سدید نے کتاب اور صاحب کتاب کا تعارف کراتے ہوئے غالب کو مصنف کا رہنما قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "معنوی طور پر سائنس دان کا عمل شاعر کے تخلیقی عمل سے مختلف نہیں۔ سائنس دان اور شاعر ابتدا میں خواب دیکھتے ہیں۔ سائنس دان خواب کی تعبیر عملی زندگی میں تلاش کرتا اور پھر تجربے کی صداقت سے ثابت ہے۔ شاعر کا خواب خیالوں کا ہیولیٰ ہی رہتا ہے' لیکن جب اس کی صورت گری شعر میں ہوتی ہے تو تجربے کی صداقت کا ایک دوسرا موضوعی روپ سامنے لے آتی ہے۔ غالب اس دوسرے روپ ہی کا عظیم نمائندہ شاعر ہے۔ سید حامد علی شاہ نے غالب کے اس مشاہدے کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔"

کتاب پڑھتے ہوئے قاری کے ذہن میں یہ سوال آ سکتا ہے کہ غالب سائنس دان نہیں تھے' پھر ان کی فکر کو سائنسی شعور کیوں کر کہا جائے۔ ڈاکٹر پیرزادہ قاسم اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "اس سوال کا جواب بھی ایک سوال ہی ہے کہ اس روئے زمین پر پہلے سائنس دان نے سائنس کس سے پڑھی۔ بات صاف ہے۔ بھلا فطرت و قدرت اور مشاہدے اور مطالعے سے بڑھ کر استاد اور کون ہو سکتا ہے!" ڈاکٹر پیرزادہ قاسم کا یہ کہنا البتہ درست تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اس کتاب سے پہلے غالب کے سائنسی شعور پر نہیں لکھا گیا۔ اس موضوع پر چند مضامین موجود ہیں' البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کتاب کے ذریعے غالب کے سائنسی شعور کا مبسوط مطالعہ پہلی بار کیا گیا ہے۔ غالب کے سائنسی شعور کے ضمن میں مصنف کے نقطہ نظر کو جاننے کے لیے کتاب کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

رباعیات عجائبات امو جان ولی دہلوی

مصنف	:	امو جان ولی دہلوی
ناشر	:	انجمن ترقی اردو کراچی
طبع اول	:	1995ء
قیمت	:	50/- روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

مولوی امو جان ولی دہلوی، غالب کے شاگرد تھے اور صوفی بزرگ مولانا سید محمد غوث علی شاہ (قلندر پانی پتی؟) سے بیعت تھے اس لیے ان کے رنگ سخن میں غالب کی ایمائیت بھی ہے اور تصوف کی دنیاؤں کی جہاں کشائی بھی جس سے ان کی شاعری میں ایک منفرد رنگ آ گیا، اور جس میں اخلاقیات اور مذہبیات کا عنصر غالب نظر آتا ہے۔

امو جان ولی دہلوی کی یہ رباعیات پہلی بار 1902ء میں شائع ہوئیں اور فی زمانہ از حد کم یاب تھیں۔ اس کے یہ نسخے صرف انجمن ترقی اردو کے کتاب خانے اور کتب خانہ جامعہ پنجاب ہی میں موجود تھے۔ اب انجمن ترقی اردو نے اسے دوسری بار شائع کر کے سہل الحصول بنا دیا ہے۔

"حرفے چند" میں جمیل الدین عالی نے صاحب کتاب کا تعارف کرایا ہے۔ رباعیات کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ "مولوی صاحب کا کلام.... اس عہد کے ایک عملی اور ساتھ ہی درویش صفت انسان کی فکری زندگی ہے جس کا مطالعہ ہمیں نہ صرف ان کی تخلیقات بلکہ بہت سے عصری رجحانات سے بہرہ ور کرتا ہے"---- خود مولوی امو جان اپنی رباعیات کے بارے میں تحریر کرتے ہیں کہ "ان رباعیات کو صرف مذاق شاعری سے ملاحظہ نہ کریں۔ اس میں علم اخلاق و تصوف کے عجیب و غریب نکات، دینی و دنیوی شرعی معاملات، توحید، عرفان حال، مقام حضوری، استغراق، وصول الی اللہ، فقر کے اختتام تک کے اظہار و بیان کی سوچیں۔"

کتابت کی غلطیوں کی بابت جمیل الدین عالی لکھتے ہیں کہ احتیاط کے باوجود کوئی کوئی غلطی شاید رہ گئی ہو۔ انہوں نے مغربی ممالک کی کتابوں میں بھی غلطیوں کا حوالہ دیا ہے۔ افسوس کہ اتنی چھوٹی سی کتاب میں بھی متعدد غلطیاں ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اردو اہل قلم اور ناشر، پروف خوانی کو گناہ کبیرہ نہ سہی، گناہ صغیرہ ضرور سمجھتے ہیں۔ یہ کہنا کہ اغلاط مغربی کتابوں میں بھی ملتی ہیں، ہمیں کچھ زیب نہیں دیتا۔ انگریزی کتب میں پروف کی غلطیاں اب بھی بہت کم ہوتی ہیں۔

یہ رباعیات اس قابل ہیں کہ انہیں پڑھ کر محسوس کیا جائے کہ امو جان نے تصوف کے پیرائے میں رازہائے زندگی کی گرہیں کس طرح کھولی ہیں۔

نیاز فتح پوری۔ شخصیت اور فن

مصنف	:	ڈاکٹر عقیلہ شاہین
ناشر	:	انجمن ترقی اردو کراچی
طبع اول	:	1995ء
قیمت	:	-/200 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

"نیاز فتح پوری" اردو ادب کا معروف نام ہے۔ انہوں نے تنقید' افسانہ نگاری' مذہبیات' معاشرتی و سیاسی علوم اور صحافت میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ ان کی تحریریں آج بھی کئی ادبی مسائل کی تفہیم میں ادب کے طلبہ کی رہنمائی کرتی ہیں۔ "نگار" کے حوالے سے بھی ان کا نام اردو ادب میں یادگار رہے گا۔ "نگار" اس صدی کی تیسری دہائی میں شروع ہوا اور دیکھتے ہی دیکھتے اس نے علمی' ادبی رسائل میں اپنا مقام بنا لیا۔ قیام پاکستان کے کچھ عرصہ بعد نیاز فتح پوری اپنے "نگار" سمیت کراچی آ گئے۔ انہوں نے پوری زندگی "نگار" اور اردو ادب کے لیے وقف کر دی تھی۔ تنقیدی' مذہبی اور سماجی علوم پر ان کی چند تصانیف قبول عام حاصل کر چکی ہیں۔ یوں نیاز فتح پوری کی شخصیت ہمارے سامنے متنوع دلچسپیوں کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے۔ اس کتاب میں مصنفہ نے انہی دلچسپیوں کا جائزہ لیا ہے۔

یہ کتاب مصنفہ کا ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے لکھا جانے والا تحقیقی مقالہ ہے جو انہوں نے جانشین نیاز' فرمان فتح پوری کی نگرانی میں تحریر کیا ہے اور بقول جمیل الدین عالی "نیاز صاحب پر اب تک سب سے جامع' بڑی تحقیقی دستاویز ہے۔" مصنفہ نے "ابتدائیہ" میں بتایا ہے کہ اصل مقالہ خاصا ضخیم تھا' اشاعت کی غرض سے نظرثانی کے بعد اسے مناسب حد تک مختصر کیا گیا ہے۔

مصنفہ نے کتاب کو آٹھ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ باب اول میں نیاز کی شخصیت اور سوانح بیان کی گئی ہے۔ اگلے چھ ابواب میں بالترتیب افسانہ نگاری' تنقید' مکتوب نگاری' صحافت' تراجم اور مقالہ نگاری میں نیاز کی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مصنفہ نے نیاز کی افسانہ نگاری کو اہمیت دی ہے' چنانچہ افسانہ نگاری کا باب طویل ہے۔ ویسے بھی نیاز کی افسانہ نگاری نسبتاً زیادہ قابل ذکر ہے اور ان کی تصانیف میں افسانوں کے مجموعوں کی تعداد زیادہ ہے۔

کتاب کے آخری باب میں تمام مباحث کا خلاصہ دس صفحات میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس میں اختصار کے ساتھ نیاز کی شخصیت اور فن کے تمام پہلو در آئے ہیں اور ان کے رجحانات فکر و عمل اور کارہائے نمایاں واضح ہو گئے ہیں۔

مختصراً" نیاز شناسی میں یہ کتاب یقیناً بنیادی اہمیت کی حامل قرار پاتی ہے۔

○

مرقع اقوال و امثال

مصنف	:	سید یوسف بخاری دہلوی
ناشر	:	انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی
طبع اول	:	1994ء
قیمت	:	-/450 روپے (صفحات = 1008)
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

سید یوسف بخاری (مرحوم) کے اجداد پشت ہاپشت سے دہلی کے رہنے والے تھے۔ شاہجہان نے "شاہجہان آباد" بسایا تو جامع مسجد کی امامت کے لیے ان کے خانوادے کو وہاں لے آئے۔ تب سے اب تک جامع مسجد دہلی کی امامت اسی خانوادے میں چلی آ رہی ہے۔ گویا سید یوسف بخاری صحیح معنوں میں "دلی کے روڑے" تھے۔ غالباً" اسی لیے وہ ایک مستند اہل زبان بھی مانے جاتے تھے۔ محاورات اور ضرب الامثال سے انہیں شروع ہی سے دلچسپی تھی۔

مصنف کے "حرف گفتنی" سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اقوال و امثال کے موضوع پر ساٹھ برس پہلے کام شروع کیا تھا۔ اس دوران میں اس موضوع پر ان کی چند مختصر کتابیں شائع ہوئیں' لیکن وہ ایک جامع اور مفصل کتاب کی تیاری میں لگے رہے تاآنکہ شبانہ روز محنت اور دقت نظری سے زیر تبصرہ کتاب مکمل کرلی۔

محاورات اور ضرب الامثال کی' زبان دانی میں' بڑی اہمیت ہے۔ لکھنے والے کے پیش نظر ان کے استعمال سے جہاں ایجاد و اختصار مقصود ہوتا ہے' وہیں تحریر میں خوبصورتی' نکھار اور دلچسپی پیدا کرنے کے لیے بھی وہ انہیں استعمال کرتا ہے۔ نثر میں ان کی تاثیر شعری لطف و تاثر سے کم نہیں۔ خود شعر میں اقوال و امثال کا استعمال اس میں چار چاند لگا دیتا ہے اور اس کی تاثیر دو چند ہو جاتی ہے۔ دیگر صنعتوں کے مقابلے میں محاورات و امثال اور اقوال نسبتاً" زود فہم اور پر تاثیر ہوتے ہیں۔ اس سے ان کی افادیت میں مزید اضافہ ہوتا ہے۔

اس کتاب میں پچیس ہزار کے قریب ضرب الامثال اور اقوال جمع ہیں۔ کتاب 187 عنوانات میں منقسم ہے اور ہر عنوان کے تحت محاورے' اقوال اور ضرب الامثال کو اصبائی ترتیب میں اردو امثال کے حوالے سے' درج کیا گیا ہے۔ اقوال و امثال کے محل استعمال کو واضح کرنے کے لیے اشعار بھی دیے گئے ہیں۔ ہر شعر کے ساتھ اس کے شاعر اور شاعر کا سن وفات درج کرنے کا التزام بھی ہے تاکہ متعلقہ محاورے کے زمانہ استعمال کا اندازہ ہو سکے۔ اس کے علاوہ منتخب روایتی اور تاریخی واقعات بھی بیان کیے گئے ہیں جو اقوال و امثال سے منقول اور منسوب ہیں۔ ہر مثل

اور قول کے معنی' مطلب اور محل استعمال کو واضح کرتے ہوئے مشکل الفاظ کی تشریح بھی کر دی گئی ہے۔ امثال و اقوال کو درج کرنے کی ترتیب یوں رکھی گئی ہے کہ پہلے اردو مثل درج کی ہے' پھر اس کے مترادف دیگر مشرقی زبانوں کی کہاوتیں' اقوال اور امثال کی باری آتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ دیگر عالمی زبانوں کی کہاوتوں اور اقوال کے ترجمے بھی موقع کی مناسبت سے کیے گئے ہیں۔

مرتب نے پاکستانی زبانوں کی امثال اور اقوال کی جمع آوری میں بھی خاصی محنت کی تھی۔ ان کی یہ کوشش اور جستجو اس لیے اور بھی قابل تحسین ٹھہرتی ہے کہ وہ ان زبانوں کے ماہر نہیں تھے بلکہ بعض سے تو واقف بھی نہیں تھے۔ ان کے بقول ان زبانوں کی امثال اور اقوال کی جمع آوری کے لیے انہوں نے متعلقہ زبانوں کے زبان دان حضرات سے رجوع کیا اور ان کی مدد اور رہنمائی سے وہ ان زبانوں کی امثال اور اقوال کتاب میں شامل کرنے کے قابل ہو سکے۔ جمیل الدین عالی نے "حرفے چند" میں کتاب اور صاحب کتاب کے متعلق قاری کو بہت کچھ بتایا ہے۔

"حرف گفتنی" کے علاوہ مصنف کا 27 صفحات کا مقدمہ بھی کتاب میں شامل ہے۔ اس میں انہوں نے تحقیق اور مثالوں سے اقوال و امثال کی تعریف اور ان کی حیثیت سے بحث کی ہے۔ علاوہ ازیں کسی بھی زبان میں (اور خصوصاً" اردو زبان کے حوالے سے) ان کی اہمیت واضح کی ہے۔ ضرب الامثال اور اقوال کی تاریخ کے حوالے سے بھی مصنف نے محنت' تلاش اور تحقیق سے ان کی تاریخ بیان کرنے کی کوشش کی ہے جس میں مختلف اقوام و ممالک اور زبانوں میں مختلف اقوال اور ضرب الامثال کے آغاز و ترویج کا جائزہ لیا گیا ہے۔

اس کتاب میں اردو کے علاوہ عربی' فارسی' پنجابی' پشتو اور سندھی زبانوں کی امثال اور اقوال بھی جمع کیے گئے ہیں۔ اور بقول عالی صاحب "جہاں فطرت انسانی کے ارتقاء کی فکر انگیز نشاندہی" ہوتی ہے وہیں یہ کتاب پاکستان کی تہذیبی وحدت کی جھلکیاں بھی دکھاتی ہے۔ اس سلسلے میں مصنف کا بیان ہے کہ "میں سمجھتا ہوں کہ پاکستان کی سالمیت اور بقا کا تمام تر دار و مدار دین اسلام' اسلامی نظام' متحدہ ثقافت اور پاکستان کے صوبوں اور علاقوں میں بولی اور لکھی جانے والی تمام زبانوں پر ہے۔"

بحیثیت مجموعی اپنے موضوع پر یہ بے مثل کتاب ہے۔ اردو کے ہر قاری کے لیے بلاتخصیص اور پاکستانی زبانوں کے قارئین اور ماہرین کے لیے بالتخصیص فائدہ مند ہے۔ اس کی سب سے بڑی خوبی حجم میں ضخامت اور معیار میں استناد ہے۔ عالی صاحب کا یہ کہنا بجا ہے کہ مصنف "ہمیں' اور ہمارے ذریعے قومی زبان کو ایک بڑا ذخیرہ دے گئے۔"

○

انتظار حسین۔ ایک دبستان

مرتب	:	ڈاکٹر ارتضیٰ کریم
ناشر	:	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، کوچہ پنڈت لال کنواں دہلی نمبر 2 (بھارت)
طبع اول	:	1996ء
قیمت	:	350/- روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

انتظار حسین جدید افسانہ نگاری میں اپنا ایک مقام رکھتے ہیں۔ اردو ادب کا ہر قاری نہ صرف ان کے نام بلکہ فن سے بھی واقف ہے۔ ان کے افسانوں کے ترجمے دنیا کی متعدد زبانوں میں ہو چکے ہیں۔ دور جدید کے غالباً" وہ واحد افسانہ نگار ہیں جن کے فن پر سب سے زیادہ لکھا گیا ہے' مگر وہ سب مضامین پاک و ہند کے مختلف رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ عالم گیر شہرت کے اردو افسانہ نگار کی حیثیت میں ضروری تھا کہ ان کے فن پر مفصل اور قابل استفادہ حوالے کی کتاب لکھی جائے۔ دہلی یونیورسٹی کے استاد ڈاکٹر ارتضیٰ کریم نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے یہ کتاب مرتب کی ہے۔ اس کتاب میں انتظار حسین کے فن پر اہم مضامین جمع کیے گئے ہیں۔

ڈاکٹر ارتضیٰ کریم نوجوان محقق اور نقاد ہیں۔ اچھی تنقیدی نظر رکھتے ہیں۔ اس کا اندازہ اس کتاب کے علاوہ ان کی دیگر کتابوں سے بھی ہوتا ہے: مثلاً "قرۃ العین حیدر۔ ایک مطالعہ"، "ترقی پسند ادب (کتابیات)"، "آٹھویں دہائی میں بہار کا اردو ادب" وغیرہ۔

کتاب کو متعدد ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا باب "چہرہ" ہے جس میں مرتب کے دو مضامین کے علاوہ شمیم حنفی کا بھی ایک مضمون شامل ہے۔ ان میں سے ایک مضمون "داستان سے دبستان تک" میں مرتب نے انتظار حسین کے فن پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے ان کے فن کا گہرا تجزیہ کیا ہے اور کتاب کی وجہ اشاعت بھی بیان کی ہے۔ اسے کتاب کا مقدمہ سمجھنا چاہیے۔ مرتب نے اس ضخیم کتاب میں انتظار حسین کے فن پر پچاس کے قریب مضامین جمع کیے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "پچاس مقالے اور ہیں جو اس کتاب میں شامل نہیں کیے جا سکے اور نہ کسی ایک کتاب میں شامل کیے جا سکتے ہیں کہ اس کی ضخامت کا بار کون اٹھائے گا۔ مقالوں کی اس تعداد سے انتظار حسین کی مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے اور اس بات کی بھی تصدیق ہوتی ہے کہ انتظار حسین کی تحریر پر ہمارے قارئین اور ناقدین اپنے ردعمل کا اظہار بھی کرتے رہے ہیں۔"

مرتب نے کتاب میں انتظار حسین کی ناول نگاری' افسانہ نویسی اور تنقید نگاری پر مضامین شامل کیے ہیں۔ انتظار حسین نے دیگر اصناف میں بھی تحریر کیا ہے۔ اس بارے میں مرتب کا کہنا ہے

کہ "میری خواہش تھی کہ اس کتاب میں ان کے اداریے، سفرنامے، ڈرامے، تراجم اور ان کی کالم نگاری وغیرہ پر بھی مضامین شامل کروں لیکن بوجوہ ایسا ممکن نہ ہو سکا۔ یقین ہے، میں نہ سہی کوئی دوسرا یہ کام ضرور کرے گا۔" خود اس کتاب کی ترتیب سے متعلق انھوں نے لکھا ہے کہ "یہ کام میں نے تین سال قبل شروع کیا تھا۔" اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرتب نے مضامین کے انتخاب میں کس قدر احتیاط پسندی اور دقت نظری کا مظاہرہ کیا ہے۔

اسی حصے میں مرتب کا دوسرا مضمون "علمی و ادبی فتوحات" ہے۔ اس میں انھوں نے انتظار حسین کی کتب اور دیگر ادبی مصروفیات کی مفصل فہرست دی ہے۔ ساتھ ہی ان کی شخصیت اور فن پر چند کتب اور مقالات کی فہرست بھی دے دی ہے تاکہ استفادے کا دائرے وسیع ہو سکے۔ شمیم حنفی کا مضمون تاثراتی ہے۔ چوتھا مضمون "قصہ پارینہ" ـــــ میں کیوں لکھتا ہوں" خود انتظار حسین کا لکھا ہوا ہے جس میں انھوں نے اپنے ماضی کی یادیں تازہ کی ہیں۔ مجموعی طور پر یہ دونوں مضامین تاثراتی ہیں اور ان میں انتظار حسین کی بازیافت کی گئی ہے۔

دوسرے باب کا عنوان "چہرہ بہ چہرہ" ہے۔ اس کے تحت انتظار حسین کے چار انٹرویو شامل کتاب ہیں۔ انٹرویو لینے والوں میں محمد عمر میمن، سہیل احمد، طاہر مسعود اور آصف فرخی شامل ہیں۔ ان میں اول الذکر کا لیا گیا انٹرویو نسبتاً مفصل ہے اور اس میں انتظار حسین کے فکر و فن کے تقریباً تمام پہلو زیر بحث آ گئے ہیں۔ "اسرار فن" تیسرے باب کا موضوع منتخب کیا گیا ہے۔ اس میں صف اول کے دس نقادوں نے اپنے اپنے نقطہ نظر کے مطابق انتظار حسین کے فن کا تجزیہ، تشریح اور نقد کی ہے۔ چوتھے باب میں "ناول" عنوان کے تحت انتظار حسین کے پانچ ناولوں "چاند گہن"، "دن اور داستان"، "بستی"، "تذکرہ" اور "آگے سمندر ہے" پر پندرہ نقادوں کا تنقیدی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ ان میں سے نو مضامین صرف "بستی پر ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انتظار حسین کے اس ناول کو نقادوں نے سب سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ ان مضامین میں انتظار حسین کی ناول نگاری کی خصوصیات بھی واضح کی گئی ہیں اور نقد و تجزیے سے ان کے اہم رجحانات کا جائزہ بھی لیا گیا ہے۔ سولھواں مضمون معروف نقاد ڈاکٹر انور سدید کا ہے جس میں انھوں نے مجموعی طور پر انتظار حسین کی ناول نگاری کا جائزہ لیا ہے۔

پانچواں باب "افسانے" سے متعلق ہے۔ اس میں انتظار حسین کی افسانہ نگاری اور ان کے افسانوں کے انفرادی جائزوں پر مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ ان کی افسانہ نگاری پر آٹھ جبکہ افسانوں پر تیرہ مضامین منتخب کیے گئے ہیں۔ چھٹا باب "تنقید کی تنقید" ہے۔ اس میں انتظار حسین کے تنقیدی مضامین کے مجموعے "علامتوں کا زوال" کے تنقیدی مطالعے پر پانچ مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ انتظار حسین خود کو نقاد نہیں سمجھتے اور اکثر اس کا اظہار بھی کر چکے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "علامتوں کا زوال" کے تنقیدی مضامین ایک قاری کے نقطہ نظر سے لکھے گئے ہیں، لیکن مضمون نگاروں نے ان کے تنقیدی مضامین کا تجزیہ کر کے ان کے اندر ایک زبردست نقاد کے چھپے ہونے کی اطلاع دی ہے۔

اگلا باب "تنقید پارہ" ہے جس میں نقد و تجزیے سے ہٹ کر خود انتظار حسین کی چار تحریریں "خطبہ صدارت"، "کہانی کی کہانی"، "اپنے کرداروں کے بارے میں" اور "نئے افسانہ نگاروں کے نام" شامل ہیں۔ چونکہ ان میں انتظار حسین نے اپنے فن کی خود نقاب کشائی کی ہے، اس لیے بنیادی ماخذ کی طرح ان کی اہمیت مسلم ہے۔ ان مضامین سے ان کے فن اور خیالات کے بعض ایسے گوشے بھی سامنے آتے ہیں جن پر روایتی تنقید کی نظر شاید نہ جا سکتی۔ اس کے علاوہ جستہ جستہ انتظار حسین کے فن پر معروف نقادوں کی آراء کے اقتباسات بھی الگ سے درج کیے گئے ہیں۔ ظاہری طور پر تو یہ خالی جگہیں پر کرنے اور کتاب کی تزئین کی کوشش معلوم ہوتی ہے لیکن موضوع سے متعلق ہونے کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتے ہیں۔

کتاب کے پہلے مضمون (یا مقدمہ کتاب) میں مرتب نے انتظار حسین کے فن کی خصوصیات اور رجحانات کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کا موازنہ قرۃ العین حیدر سے کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے قرۃ العین حیدر نے ناول نگاری میں جبکہ انتظار حسین نے افسانہ نگاری میں نام پیدا کیا، حالانکہ دونوں نے دونوں اصناف میں یکساں دلچسپی لی ہے۔ آخر کار انہوں نے نتیجہ نکالا ہے کہ "کہا جا سکتا ہے کہ قرۃ العین حیدر کے افسانوی ادب کی شناخت اگر تاریخ کے حوالے سے بنتی ہے تو انتظار حسین کے افسانوی ادب کی پہچان بزرگان دین کے ملفوظات، تلمیحات اور داستانوی لب و لہجہ کے بغیر ممکن نہیں۔"

اس کتاب میں درج ذیل ادیبوں کے تنقیدی مضامین شامل کیے گئے ہیں:

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، مظفر علی سید، سلیم الرحمٰن، وحید اختر، سجاد باقر رضوی، سراج منیر، ڈاکٹر شمیم حنفی، انور عظیم، سہیل احمد، عظیم الشان صدیقی، رضی عابدی، شمیم احمد، جیلانی کامران، ڈاکٹر وزیر آغا، آفتاب احمد، ڈاکٹر انور سدید، مسعود اشعر، ممتاز شیریں، ابوالکلام قاسمی، بلراج کومل، ابن فرید، انیس ناگی، علی حیدر ملک، آصف اسلم فرخی، عطاء الحق قاسمی، ڈاکٹر انور سجاد، زاہد فاروقی، نذیر احمد، شمس الرحمن فاروقی، قمر جمیل، اصغر ندیم سید اور ڈاکٹر ارتضیٰ کریم۔

زیر تبصرہ کتاب سے جہاں مرتب کی تنقیدی نظر کا اندازہ ہوتا ہے، وہیں ان کی محنت اور سلیقے کی داد دینے کو بھی جی چاہتا ہے۔

○

طلسم گوہربار

مصنف	:	اسمٰعیل حسین منیر شکوہ آبادی
ناشر	:	بک مارک (پرائیویٹ) لمیٹڈ۔ پاک چیمبرز 57- ٹمپل روڈ، لاہور
تدوین	:	محمد سلیم الرحمن
طبع اول (جدید)	:	1996ء
قیمت	:	-/250 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

اردو ادب میں افسانہ طرازی کی صنف میں جو مقبولیت داستان امیر حمزہ کے ہزاروں صفحات پر مشتمل نصف صد دفتروں کو حاصل ہوئی، وہ محتاج تعارف نہیں۔ اصل فارسی داستان چند جلدوں میں ہے جسے منشی نول کشور کے ملازم اور دوسرے داستان گویوں نے پھیلا کر صفحے کے صفحے سیاہ کر دیے۔ ان داستانوں میں قاری کی دلچسپی کا تمام سامان موجود ہے۔ طلسمات کی ایسی دنیائیں ہیں جہاں قاری ایک بار داخل ہو جائے تو اس کا مطالعہ کیے بغیر باہر کی دنیا میں واپس آنا مشکل ہے۔ دلچسپی، سواد، ضخامت اور اساطیری خصائص کی پاسداری میں ان داستانوں کا نہ صرف اردو ادب بلکہ عالمی ادب میں بھی کوئی ثانی نہیں۔ "بالا باختر" کے نام سے ایک دفتر یا حصہ اسی داستان امیر حمزہ سے ہے۔ "طلسم گوہربار" اسی ضخیم دفتر کی کہانی کا ایک حصہ ہے جو اپنے مطالب اور تفصیلات میں اپنی جگہ مکمل ہے۔ اسے منیر شکوہ آبادی نے الگ سے تحریر کیا۔

منیر، دبستان لکھنؤ کے نامور شاعر ہوئے ہیں۔ ناسخ اور رشک (تلمیذ ناسخ) کے شاگرد تھے۔ لیکن ان کی نثر دبستان لکھنؤ کی روایتی مشکل پسند شاعری کے برخلاف آسان، سادہ اور رواں ہے۔

شروع میں پیش لفظ ہے جس میں مصنف نے طلسمات کی حقیقت اور علامت کو تفصیل سے واضح کیا ہے۔ یہ بیان داستان ہی کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ پیش لفظ سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ مرتب نے اردو داستانوں کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ منیر کے سوانح دو صفحات میں بیان کیے گئے ہیں۔ منیر پر بھارت سے ڈاکٹر زہرہ یاسمین نے ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے مقالہ لکھا تھا جو شائع ہو چکا ہے۔ مرتب نے اسی سے استفادہ کرتے ہوئے منیر کے اہم سوانح دیے ہیں۔ منیر کی نثر نگاری کے بارے میں مرتب کا کہنا ہے کہ "منیر کو نثر لکھنے کا بڑا سلیقہ ہے اور بہت سے مناظر اور ماجرے تو انہوں نے اس مہارت سے قلم بند کیے ہیں کہ ان پر کوئی کیا اضافہ کرے گا۔" منیر کی داستان گوئی کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے کہ "طلسم گوہربار انتہائی دلچسپ ہے۔ اسے جتنی بار پڑھا، نیا لطف حاصل ہوا۔ منیر شکوہ آبادی سچ مچ بڑے پائے کے داستان گو ہیں۔" خود "طلسم گوہربار" کے خصائص کے بارے

میں مرتب نے جو کچھ لکھ دیا ہے' اس پر اضافہ ممکن نہیں۔ لکھتے ہیں:

"طلسم گوہربار" میں کمال کا پہلو اس کا اختصار ہے۔ مطبع نول کشور کی طرف سے جو طلسم طبع ہوئے' اور ان میں اولیت بجا طور پر "طلسم ہوش ربا" کو ہے' وہ کئی جلدوں اور ہزاروں صفحات پر مشتمل ہیں۔ یہ حیران کن پھیلاؤ ان کو جلال اور حیرت عطا کرتا ہے۔ وہ ان دیواری تصویروں کی مانند ہیں جو کئی کئی سو فٹ پر محیط ہوں اور جن کی تفصیلات کی گنجائی اور پیچ و خم میں نظر چکرا کر رہ جائے۔ اس کے برعکس "طلسم گوہربار" میں کسی منی ایچر کی سی چست رنگارنگی اور جاذبیت ہے۔ تھوڑے صفحوں میں بڑی پرکاری سے طلسم کی سبھی کیفیات آراستہ کر دی گئی ہیں۔ اردو داستان میں طلسم کے تصور سے منسوب تمام خصوصیات "طلسم گوہربار" میں بطریق احسن موجود ہیں۔ یہ منیر کا کمال ہے۔ اس کفایت شعاری میں داستان نویسوں میں بظاہر ان کا کوئی ثانی نہیں"---- "علامتی سطح پر یہ داستان اسرار آشنائی کے مراحل کا بیان ہے اور قصے کے طور پر اتنی دلچسپ کہ ایک دفعہ پڑھنا شروع کر دیں تو کتاب چھوڑنے کو دل نہ چاہے" ---- "منظر کشی ہو یا تحیر آفرینی' اسلوب کی دل کشی ہو یا پلاٹ کا دروبست' ہر لحاظ سے اس طلسم کا مقام بلند ہے۔ نایابی کی وجہ سے اس کا چرچا نہ ہو سکا۔"

یہ کتاب پہلی بار 1887ء میں مطبع اعجاز محمدی' آگرہ سے طبع ہوئی تھی۔ اس کے بعد اس کے طبع ہونے کی نوبت نہ آ سکی۔ اس دوران اس کے مطبوعہ نسخے اس درجہ کم یاب ہو گئے کہ مرتب کے پاس موجود نسخے کے سوا کسی اور نسخے کا علم نہیں ہے۔ اس کا مخطوطہ البتہ رضا لائبریری' رام پور میں موجود ہے۔ اب یہ کم یاب داستان اپنی اشاعت کے ایک صدی سے بھی زائد عرصے کے بعد نئی ترتیب سے شائع ہو گئی ہے' اور یوں قاری کو اردو ادب کی اہم ترین داستان مطالعے کے لیے آسانی سے فراہم ہو گئی ہے۔

مرتب' اردو کے معروف نقاد ہیں اور زبان و قواعد پر ان کی نظر گہری ہے۔ اس کا اندازہ "طلسم گوہربار" کی اس تدوین سے بھی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس تدوین سے مرتب نے جس دقت نظری کا مظاہرہ کیا ہے' اس کے بناء پر یہ ترتیب کلاسیکی ادب کے متون کی تدوین جدید میں نمونے کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے۔ امید ہے باذوق قاری اس داستان کی خاطر خواہ پذیرائی کریں گے کیونکہ یہ "شستہ اور جچی تلی نثر کی نہایت عمدہ مثال ہے۔" اور کہانی کے اعتبار سے "یہ صحیح معنوں میں ہوش ربا داستان ہے۔"

غالب (ششماہی)

مرتبین : مختار زمن۔ رعنا فاروقی
ناشر : ادارہ یادگار غالب۔ غالب لائبریری' ناظم آباد' کراچی نمبر 74600
شمارہ II تا IV : 1995ء
قیمت : -/100 روپے (صفحات 574)
مبصر : رفاقت علی شاہد

اردو کے علمی' ادبی رسائل میں "غالب" کا اپنا ایک مقام ہے۔ یہ اردو کی اعلیٰ تحقیقی و تنقیدی اقدار کا حامل بھی ہے اور ادارہ یادگار غالب کی منفرد حیثیت کا پرتو بھی۔ زیر نظر اس کا تازہ شمارہ ہے جو ایک عرصے کے بعد تشنگان علم و ادب کی پیاس بجھانے کا سامان لیے ہوئے شائع ہوا ہے۔ اس تاخیر کا باعث مرتب کی زبانی سنئے: "غالب" کے ایک نہیں' تین شمارے مرتب کیے جا چکے تھے مگر شہر کے حالات کی وجہ سے ان کی طباعت و اشاعت کا مرحلہ سر ہوتا نظر نہیں آ رہا تھا۔ حالات درست ہونے کے انتظار میں وقت تیزی سے گزرتا رہا.... پچھلے ڈیڑھ برس میں بصد مشکل جتنے صفحات کمپوز ہو سکے' انہیں تین شماروں میں منقسم کرنے کے بجائے ایک شمارے کی صورت میں شائع کیا جا رہا ہے۔"

رسالے کے مضامین کو آٹھ موضوعات کے تحت ترتیب دیا گیا ہے۔ انتظار حسین' اوپندر ناتھ اشک اور غالب پر گوشوں کے علاوہ نوادر' آپ بیتی' سفرنامہ' چشم دید اور نقد و نظر کے حصے الگ الگ ہیں۔ غالب کے گوشے میں ان پر دو مضامین ہیں۔ پہلے مضمون میں شان الحق حقی نے غالب کے دو شعروں کی شرح ایک نئے انداز سے کی ہے اور مروجہ شرح کو مسترد کر دیا ہے۔ دوسرا مضمون ڈاکٹر حنیف نقوی کا ہے۔ اس تحقیقی مضمون میں انہوں نے غالب کے چار غیر مطبوعہ فارسی خطوط مرتب کیے ہیں۔ یہ خطوط انہیں مکاتیب غالب کی ایک قلمی بیاض سے ملے تھے۔ اس مضمون میں دو تحقیقی تسامحات نظر سے گزرے ہیں جن کی نشاندہی ضروری ہے۔ اول یہ کہ مضمون نگار نے نواب میرزا حسام الدین حیدر خاں نامی کے اردو دیوان کو "ہنوز غیر مطبوعہ" تحریر کیا ہے' حالانکہ "دیوان نامی" 24 برس قبل شائع ہو چکا ہے۔ اسے ڈاکٹر اکبر حیدری کاشمیری نے مرتب کیا اور یہ 1972ء میں مکتبہ ادبستان' سری نگر (بھارت) سے شائع ہوا (مطبوعہ الواعظ صفدر پریس' لکھنؤ)۔ دوسرے یہ کہ منظر الدولہ کے نام غالب کے دو خطوط بھی مذکورہ چار خطوط میں شامل ہیں۔ ان میں سے دوسرے خط کے زمانہ تحریر کے تعین میں مرتب نے سات اشعار کے فارسی قطعے کو بنیاد بنایا ہے جو اس خط میں تحریر ہے۔ یہ قطعہ دو قلمی بیاضوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ مرتب کے

مطابق ان میں سے ایک ۴ جولائی 1838ء کی کتابت شدہ ہے جس کے حاشیے میں یہ قطعہ درج ہے جبکہ دوسری بیاض کی کتابت 29 دسمبر 1841ء کو ہوئی اور قطعہ مذکور اس کے متن میں بھی شامل ہے۔ چنانچہ اس کو بنیاد بنائے ہوئے انہوں نے اس خط کا زمانہ تحریر 1841ء تحریر کیا ہے۔ اس کا صریح مطلب یہ ہے کہ مرتب کے خیال میں جب مذکورہ دوم بیاض میں وہ قطعہ متن میں شامل کیا گیا' تبھی غالب نے مذکورہ خط میں بھی اسے تحریر کیا۔ اگر مرتب نے اسی قیاس کو بنیاد بنایا ہے تو یہ قیاس حددرجہ غلط ہے۔ اگر اس قطعے کا خط سے تعلق جوڑنا مقصود ہے تو جیسا کہ مرتب کے اپنے بیان کے مطابق یہ مذکورہ اول بیاض میں بھی شامل ہے' اس صورت میں اس خط کا زمانہ تحریر 1838ء بھی ہو سکتا ہے' یہ متعین یا ثابت نہیں ہو سکتا کہ غالب نے یہ قطعہ بیاض دوم کی تیاری کے وقت ہی خط میں تحریر کیا تھا' لہٰذا اس بیاض کو بنیاد بنا کر خط نمبر دو کا زمانہ تحریر معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ اس سلسلے میں پہلا خط ہی مدد کرتا ہے۔

انتظار حسین کے گوشے میں ان سے لیا گیا ایک انٹرویو اور ان کی دو تحریریں شامل ہیں۔ مرتب کے مطابق یہ تحریریں اور انٹرویو بھارت میں شائع ہو چکے ہیں' پاکستان میں یہ ان کی پہلی اشاعت ہے۔ انتظار حسین سے گفتگو کرنے والوں میں محبوب الرحمٰن فاروقی' پروفیسر شمیم حنفی اور قمر احسن شامل ہیں۔

اوپندر ناتھ اشک پر گوشہ سب سے اہم ہے۔ اس میں ان کا ایک انٹرویو ہے جو آصف فرخی نے لیا تھا۔ ان کی شخصیت 'ور فن پر دیوندر ستیار تھی' مجیب صدیقی' مختار زمن اور مبین مرزا کے مضامین اور "خامہ بگوش" کا کالم شامل ہیں۔ اس کے علاوہ خود اشک کے چار مضامین' ممتاز شیریں کے ان کے نام دو خط اور چودھری نذیر احمد (سویرا) کے نام ان کے خطوط شامل ہیں۔ یہ مشمولات 228 صفحات کو محیط ہیں اور یہ پوری ایک کتاب کا مواد ہے۔ ان متنوع مشمولات سے اشک کی شخصیت اور فن کھلی کتاب کی طرح ہمارے سامنے آ جاتے ہیں۔

"آپ بیتی" کے تحت رام لعل کی آپ بیتی "کوچہ قاتل" کا ایک حصہ' "سفرنامے" کے تحت فردوس حیدر کا "یہ دوریاں' یہ فاصلے" جو بھارت کا ادبی سفرنامہ ہے اور قابل مطالعہ ہے' اور "چشم دید" میں عبدالغفار حسن زادہ کا "پٹیالے کا جو ذکر کیا...." شامل ہیں۔ عبدالغفار حسن زادہ کی یہ پہلی ادبی تحریر ہے جو شائع ہو رہی ہے۔ اس میں انہوں نے پٹیالہ شہر کی ادبی' ثقافتی اور تہذیبی زندگی کے مرقعے پیش کیے ہیں۔ مرتب کے مطابق "پٹیالہ ایک اہم تہذیبی مرکز تھا۔ اس مضمون میں اس شہر کے تہذیبی و ثقافتی خدوخال پہلی مرتبہ اجاگر کیے گئے ہیں۔ عبدالغفار حسن زادہ کی یہ پہلی تحریر ہے جو کسی علمی و ادبی جریدے میں شائع ہو رہی ہے۔"

"نوادر" کا حصہ بھی کچھ کم اہمیت کا حامل نہیں۔ اس میں جوش ملیح آبادی' فراق گورکھ پوری' عزیز احمد' عصمت چغتائی اور شاہد کے خط شامل ہیں جو انہوں نے چودھری نذیر احمد (سویرا) کو لکھے تھے جبکہ ابن انشاء اور قدرت اللہ شہاب کے نورالحسن جعفری کے نام دو خط اور جوش ملیح آبادی کا دیوان سنگھ مفتون کے نام ایک طویل خط بھی شامل ہیں۔ ان خطوط سے مکتوب نگاروں کی

زندگی کے بعض گوشوں کے بارے میں نئی معلومات ملتی ہیں جس کی وجہ سے یہ خطوط بہت اہم ہو گئے ہیں۔

"نقد و نظر" کے تحت فردوس حیدر نے کشور ناہید کی خودنوشت "بری عورت کی کتھا" کا تنقیدی محاکمہ کیا ہے' جبکہ حمید نسیم نے سہیل احمد خاں کی شاعری کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔

یہاں ایک امر کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ "غالب" میں بعض ایسی شخصیات کے اوران پر مضامین سے ان کا زندہ ہونا ثابت ہوتا ہے جو پچھلے دنوں وفات پا چکے ہیں۔ مثلاً قدرت اللہ شہاب اور نورالحسن جعفری۔ مناسب تھا اگر حواشی میں اس طرف اشارے کر دیے جاتے یا کم از کم "حرف سادہ" ہی میں اس کا ذکر کر دیا جاتا۔

اس قدر متنوع اور اہم قابل مطالعہ مواد ملنے سے قاری کو "غالب" کی غیر معمولی تاخیر کچھ زیادہ نہیں کھٹکتی۔ مجموعی طور پر "غالب" کا یہ شمارہ حوالے کی دستاویز ہے' اور قاری سے لے کر محقق تک ہر ایک کے ذوق مطالعہ کا سامان اس میں موجود ہے۔

○

Iqbal Cyber Library
All rights reserved.
©2002-2006
WWW.IqbalCyberLibrary.Net
اقبال سائبر لائبریری

اسلام کا قانون اراضی

مصنف	:	نصرت علی اشیر
ناشر	:	مرکز تحقیق۔ دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری' لاہور
طبع اول	:	دسمبر 1994ء
قیمت	:	50/- روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

مرکز تحقیق' دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کا تحقیقی سرگرمیوں کا شعبہ ہے۔ یہ سرکاری کتب خانوں میں تحقیقی سرگرمیوں کی اعلیٰ روایات کا حامل منفرد ادارہ ہے۔ یہاں اسلام اور اجتہاد کے موضوعات پر ایک عرصے سے تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ اب تک اس شعبے کی طرف سے نصف صد کے قریب تحقیقی و فقہی کتب شائع ہو چکی ہیں۔ اپنی بیش بہا خدمات کی وجہ سے یہ ادارہ ملک اور بیرون ملک سے بھی شاندار خراج تحسین حاصل کرتا ہے۔ یہ کتاب بھی اس ادارے کی اسی تحقیقی روایت کی عکاسی کرتی ہے۔

اس کتاب کے مصنف' دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے سابق لائبریرین اور سیکرٹری ہیں۔ لائبریرین عام طور پر اپنے کام سے کام رکھتے ہیں اور کتابوں کے اعداد و شمار کے پھیر سے باہر نہیں نکلتے۔ اشیر صاحب لائبریرین حضرات کے اس قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں جو اپنے کام سے کام تو رکھتے ہی ہیں' کتابوں سے استفادہ کرنا بھی جانتے ہیں' اسی لیے وہ ایک اچھے علمی و تحقیقی ذوق کے مالک ہیں۔ اس کا اندازہ ان کی اس کتاب سے بھی ہوتا ہے۔

یہ کتاب کیونکر وجود میں آئی' مرکز تحقیق کے ڈائریکٹر (اب سابق) حافظ غلام حسین اس بارے میں اپنی تقدیم "میں تحریر کرتے ہیں کہ " عشر کے مسائل' متروکہ زمینوں کے مسائل' سرکاری زمینوں کی آباد کاری' بنجر اور دور افتادہ زمینوں کے معاملات' بدلے ہوئے حالات اور تقاضوں کی روشنی میں ان کا اسلامی حل جیسے سوالات تھے جن کے لیے ادارہ ہذا کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ نے جناب نصرت علی اشیر سیکرٹری دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کو اس کام پر لگایا اور اپنی زیر نگرانی یہ کتابچہ تیار کرایا۔"

کتاب کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ باب اول "زراعت : تاریخی پس منظر" پر ہے۔ اس میں زراعت کی لغوی و معنوی تشریح کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی مختلف اقسام کی وضاحت اور اس کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ دوسرا باب "زرعی اصلاحات عہد نبویؐ میں" ہے۔ اس میں حضور اکرم ﷺ کے حوالے سے' زراعت سے متعلق اسلامی احکامات اور عہد نبویؐ میں زراعت اور اس

کے متعلقات کے انتظامی پہلو کی وضاحت کی گئی ہے۔ تیسرا باب "خلفائے راشدین کے دور میں زراعت" کی صورت حال کو واضح کرتا ہے۔ اسے چار حصوں میں تقسیم کر کے صدیقی، فاروقی، عثمانی اور علوی عہدوں کا علٰحدہ علٰحدہ بیان ہے۔ ان دونوں ابواب کے مباحث سے نظریے اور عمل کے ذریعے زراعت کے اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس طرح یہ ابواب کتاب میں بنیادی حیثیت کے حامل ہیں۔ چوتھا باب بھی اسی سلسلے کی کڑی کہا جا سکتا ہے۔ اس میں "ممالک محروسہ کا نظام زراعت اور فتوحات اسلامی" کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ آخری باب "احکام اراضی" سے متعلق ہے۔ اس میں ملکیت، زمین، جاگیرداری، مزارعت اور آب پاشی کے انتظامات و قوانین کی اسلامی روح اور احکام وضاحت سے بیان کیے گئے ہیں۔ آخر میں متعلقہ موضوع پر مزید مطالعے کے لیے منتخب کتب اور مضامین کی فہرست بھی دی گئی ہے جو یقیناً اس موضوع پر مزید مطالعے کے خواہش مند قارئین کے لیے سود مند ثابت ہو گی۔

مصنف نے سادہ اور عام فہم زبان استعمال کی ہے جو اس طرح کی علمی تحریروں کے لیے مناسب ہے۔ کتاب کا تعارف کراتے ہوئے مصنف رقم طراز ہیں کہ "اسلام دین فطرت ہے، چنانچہ اس نے انسان کی فطرت میں فساد کے در آنے کے ہر دروازے کو بند کرنے کے لیے مناسب انتظامات کیے ہیں جن کی رو سے اخلاقی اور مملکتی قوانین کو نافذ کرنے کے اصول و ضوابط باآسانی دیکھے جا سکتے ہیں۔ "اسلام کا قانون اراضی" انہی قوانین کا اجمالی سا عکس ہے جس میں انسان کے لیے زمین کی ملکیت، آباد کاری اور کاشت کاری کے حوالے سے حقوق و فرائض کی تصویر کشی کی گئی ہے۔"

حافظ غلام حسین کے مطابق "اثیر صاحب نے بڑی دل لگی اور تندہی سے ان مسائل پر تحقیق کی ہے۔" اراضی کا مسئلہ ہر انسان کا مسئلہ ہے۔ مسلمانوں کے لیے اسلام کے احکام کو تسلیم کرنا اور ان پر عمل کرنا ضروری ہے۔ یہ کتاب ایک مسلمان کو اس کی راہ دکھاتی ہے۔ امید ہے قارئین اس سے کماحقہ مستفید ہوں گے۔

جگن ناتھ آزاد۔۔ شخصیت اور فن

مرتب	:	ایم' حبیب خاں
ناشر	:	ماہنامہ کتاب نما جامعہ نگر نئی دہلی نمبر 25 بھارت
طبع اول	:	1994ء
قیمت	:	-/51 روپے
مبصر	:	رفاقت علی شاہد

ناشر= ماہنامہ "کتاب نما"۔ جامعہ نگر' نئی دہلی۔ نمبر25-

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ' دہلی' بھارت میں اردو کا قدیم اور فعال اشاعتی ادارہ ہے۔ کتابوں کی حوصلہ افزا اشاعت کے ساتھ ساتھ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ سے ایک ادبی ماہنامہ "کتاب نما" بھی شائع ہوتا ہے۔ اس ادارے نے ایک منفرد روایت کی طرح ڈالی ہے' یعنی اردو کے قابل ذکر اور نامور زندہ ادیبوں اور شاعروں کی خدمات کے اعتراف میں ان کے فکر و فن پر "کتاب نما" کا خاص شمارہ شائع کیا ہے۔ اس سلسلے میں درجنوں نمبر شائع ہو کر اس درجہ مقبولیت حاصل کر چکے ہیں کہ ان میں سے بعض کی دوبارہ' سہ بارہ اشاعت کا اہتمام کرنا پڑا۔ زیر تبصرہ کتاب بھی اسی روایت کی کڑی ہے۔ یہ کتاب پروفیسر جگن ناتھ آزاد پر "کتاب نما" کا خصوصی شمارہ ہے۔ اس کے مضامین میں بڑی شرح و بسط کے ساتھ جگن ناتھ آزاد کی زندگی اور کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ کتاب اردو کے معروف نقاد اور محقق ایم' حبیب خاں نے مرتب کی ہے۔

اداریے میں مرتب نے جگن ناتھ آزاد کے علمی و ادبی مرتبے کا تعین کرتے ہوئے بتایا ہے کہ تقسیم ہند کے بعد بھارت میں اقبال کا نام لینا بھی گناہ اور جرم سمجھا جاتا تھا۔ ایسے میں آزاد نے اس خوف اور جھجک کی فضا کے سکوت کو توڑا اور اقبال کی ہمہ گیریت اور عالمی حیثیت و اہمیت واضح کی۔ وہ اقبالیات کے ماہر تسلیم کیے گئے۔ اقبال پر ان کے تحقیقی و تنقیدی کارناموں کا اعتراف صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے انھیں "اقبال ایوارڈ" دے کر کیا۔

وہ بڑی خوب صورت اور مؤثر شاعری بھی کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں انہیں اپنے والد تلوک چند محروم جیسے شعر شناس اور سخن گو کی رہنمائی میسر آئی ہے جس نے ان میں اچھے شاعر کے جملہ خصائص جمع کر دیے ہیں۔

آزاد کو اردو سے والہانہ عقیدت اور محبت ہے۔ اس کی بڑی وجہ یقیناً ان کے والد کی تعلیم و تربیت ہے جن کی پرورش اور رہنمائی میں اردو نوازی یقیناً شامل رہی۔ آزاد کی اردو نوازی کا منفرد پہلو یہ ہے کہ وہ اس کے حق میں دو سو سے زائد قطعات لکھ چکے ہیں۔

انہوں نے حق گوئی و بے باکی کے جواہر سے بھی اپنی شخصیت کو مالا مال کر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندو ہو یا مسلمان، وہ ہمیشہ کھری اور سچی بات کرتے اور حق کا ساتھ دیتے ہیں۔ بابری مسجد کی شہادت پر بھی انہوں نے مختلف قطعوں اور نظموں کے ذریعے اپنے سوگوار جذبات کا اظہار کیا تھا۔

اس کتاب میں مختلف ادیبوں کے "آزاد" کے فکر و فن اور سوانح حیات پر تنقیدی، تاثراتی اور تجزیاتی مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ مضمون نگاروں نے آزاد کے فکر و فن کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کی خدمات ادب کو سراہا ہے۔ مضمون نگاروں میں صف اول کے ادیب شامل ہیں جیسے مسعود حسین خاں، رشید حسن خاں، ڈاکٹر خلیق انجم، ڈاکٹر ظ، انصاری، ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی، ایم حبیب خاں، خواجہ غلام السیدین، سید احتشام حسین اور حنیف فوق۔ آخر میں چند مزید مشاہیر ادباء کی آزاد کے بارے میں آراء درج کی گئی ہیں، ان میں مولانا عبدالماجد دریا بادی، مالک رام، نیاز فتح پوری، رشید احمد صدیقی، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، حکیم محمد سعید اور ڈاکٹر عابد رضا بیدار شامل ہیں۔ صف اول کے ان ادباء کے اعتراف سے اندازہ ہوتا ہے کہ آزاد کا مرتبہ اردو ادب میں کس قدر بلند ہے۔

مرتب کی تنقیدی نظر کی بھی داد دینی پڑتی ہے جنہوں نے مضامین کے انتخاب میں معیار کو پیش نظر رکھا ہے۔ مذکورہ منفرد روایت پر مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی بھی مبارک باد کا مستحق ہے۔

کتاب : چند لمحات ' کلام نبویؐ کی صحبت میں (انتخاب حدیث)
مرتب : خرم مراد
ناشر : منشورات ' منصورہ ' ملتان روڈ لاہور ' 1996ء
مبصر : محمد اصغر نیازی

اس میں شک نہیں کہ تحریک اسلامی دین کے حرکی اور سیاسی تصور کی نقیب ہے ' بلکہ تحریک کے نزدیک اس کے یہی دو تصور دین کے لیے سقف و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں ' اس لیے اس کی کاوشوں کا نقطہ ارتکاز بھی یہی ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ تحریک کے آرگن و ترجمان القرآن ' پر یہ فارمولا حرف بحرف پورا نہیں اترتا بلکہ اس کے مطالعے سے خالصتاً" علمی اور تحقیقی ' اور اب دور نو کے آغاز کے بعد دعوتی تاثر اجاگر ہوتا ہے۔ زیر نظر کتابچہ ' "چند لمحات ' کلام نبویؐ کی صحبت میں" رسالے کے اسی دور نو کے ایک مقبول سلسلے کی مرتب شکل ہے۔ اتنے ہی عرصے بعد ان شاء اللہ اسی طرح کا ایک اور کتابچہ قارئین کے ہاتھوں میں ہو گا اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔

اگرچہ "ترجمان" کے دیگر اہتمامات پر تبصرہ سر دست ہمارے پیش نظر نہیں ' ان کے فیوض و برکات سر آنکھوں پر ' تاہم رسالے کے دور قدیم کی روایات اور امتیازات سے محرومی ایک بڑا زیاں ہے۔ بہرحال ' اس کایا کلپ سے ترجمان کی سابقہ تحقیق اور اجتہادی انفرادیت کچھ نہ کچھ ضرور متاثر ہوئی ہے کیونکہ اب ' بلا شک و شبہ ' یہ محسوس ہوتا ہے کہ "ترجمان القرآن" بھی جماعت کا ترجمان بن گیا ہے اور بس ' البتہ "چند لمحات ' کلام نبویؐ کی صحبت میں" جیسے ایمان افروز سلسلوں نے دور نو کی لاج رکھ لی ہے۔ کردار سازی اور اصلاح معاشرہ پر خدا کے آخری رسولؐ کی گراں بہا ہدایات ایک مسلمان اور امت مسلمہ کے لیے تو حرف آخر ہیں ہی ' غیر مسلم اور دوسری قومیں بھی "خذ ما صفا" کی روشنی میں تجرباتی طور پر ہی سہی ' ان پر عمل کر کے اپنی دنیا سنوار سکتی ہیں۔ شاید اسی بہانے ان میں سے کچھ کی اگر خدا چاہے تو عاقبت بھی سنور جائے ' اس لیے جناب خرم مراد سے درخواست ہے کہ وہ اپنے اختیارات اور جماعت کے وسائل استعمال کرتے ہوئے اس کتابچے کے دیگر اہم زبانوں میں تراجم کا اہتمام بھی فرمائیں ' نیز آئندہ جب اس مقبول سلسلے کو کتابی شکل میں شائع کیا جائے تو حسن معاشرت اور تربیت فرد کے حوالے سے اسباق کے عنوانات

قائم کر دیئے جائیں تاکہ احادیث کی تفہیم مزید آسان ہو سکے۔ اس کے علاوہ ان اسباق کے لیے احادیث کے انتخاب میں ایک رعایت یہ بھی ملحوظ رکھی جائے کہ ادعیہ مسنونہ میں سے ایک آدھ حدیث ہر سبق میں ضرور شامل ہو۔ یوں اس سلسلے کی تاثیر اور تویر میں بے مثال اضافہ ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ سے زندہ تعلق قائم کرنے، اسے بحال رکھنے اور جلا بخشنے کے لیے حضور اکرم ﷺ کی دعائیں اکسیر کا درجہ رکھتی ہیں کیونکہ یہ تعلق باللہ ہی ہے جو مردہ دلوں کو زندہ کرتا ہے اور زندہ رکھتا ہے۔ اور دل زندہ ہی بقول اقبال امتوں کے امراض کہنہ کا آخری اور حتمی چارہ ہے۔

"چند لمحات -----" کے بالاستیعاب مطالعے سے یہ احساس ہوا کہ ہم میں بعض چھوٹی باتیں بھی موجود نہیں جن سے ہماری زندگی اپنے اور دوسروں کے لیے راحت اور سکون کا باعث ہو سکتی ہے۔ اور ہم اخلاقی فضا میں زندگی بسر کرکے ایک دوسرے کے لیے باعث رحمت بن سکتے ہیں جبکہ ہم پڑھتے ہیں کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں اتباع سنت سے ایک اخلاقی ذوق اور ملکہ پیدا ہو جاتا تھا اور وہ کسی بھی صورت حال میں خود ہی اندازہ کر لیا کرتے تھے کہ رسول اکرم ﷺ کا رویہ اس میں کیا ہو گا۔ کیا جناب خرم مراد اس نہج پر رسول مقبولؐ کی احادیث اور اپنے اشارات مرتب کر سکتے ہیں کہ ہم میں ویسا ہی اخلاقی ذوق اور ملکہ دوبارہ پیدا ہو سکے۔ بلکہ اب تو بس اسی کی ضرورت ہے، قرآن و حدیث کے غوامض بھی بعض طالب علموں کے لیے بہت ضروری ہوں گے لیکن عوام کے دماغ ان مطالب عالیہ کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

علامہ اقبال قلب میں نسبت محمدیؐ پیدا کرنے کے لیے کثرت تلاوت پر زور دیتے ہیں بلکہ ان کا احساس تو یہ ہے کہ اس نسبت کے حصول کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معنی بھی آتے ہوں۔ خلوص دل کے ساتھ محض ناظرہ تلاوت ہی کافی ہے۔ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریم ﷺ زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی ان سے اسی طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہؓ ہوا کرتے تھے۔"

لگتا ہے اس معاملے میں فاضل مرتب علامہ اقبال سے پوری طرح متفق نہیں۔ ان کے خیال میں ہم صرف کلام نبوی کی صحبت سے اخذ فیض کر سکتے ہیں۔ اسی لیے انہوں نے کتابچے کا نام "چند لمحات، کلام نبویؐ کی صحبت میں" رکھا ہے۔ دراصل محدثین کرام نے رسول کریمؐ کی حیات طیبہ کا لمحہ لمحہ اور گوشہ گوشہ صحابہ کرامؓ کے حوالے سے اس طرح سے محفوظ کیا ہے کہ جیسے ہم حضورؐ کے دور میں پہنچ گئے ہوں۔ جناب خرم مراد ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "شرف صحابیت سے بڑھ کر کوئی شرف نہیں، اور یہ اب کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن آپؐ کو آنکھوں سے دیکھے بغیر آپؐ پر ایمان لانا، آپؐ کو دیکھنے کی تمنا میں تڑپنا اور سب کچھ آپؐ پر قربان کر دینا----- یہ وہ شرف ہے جس کے حاملین کو آپؐ نے اپنا بھائی کہا ہے۔ "**بمثل هذا فليعمل العاملون**"

جناب خرم مراد کی کتاب پر یہ تبصرہ ان کی وفات سے پہلے لکھا گیا۔ ادارہ ان کی وفات حسرت آیات پر گہرے رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں اپنے جوار رحمت میں جگہ دے۔ آمین!

+ + +

اخبار اقبالیات

بلجیم میں بین الاقوامی اقبال مذاکرہ

گینٹ یونی ورسٹی کی نیم تاریک ساعت گاہ میں علامہ اقبال کے افکار و تصورات پر مقالات سنتے ہوئے، میرا ذہن بار بار "شکوہ" کے اس معروف شعر (خصوصاً اس کے اولیں مصرعے) کی طرف منتقل ہو رہا تھا:

دیں اذانیں کبھی، یورپ کے کلیساؤں میں
کبھی افریقہ کے تپتے ہوئے صحراؤں میں

برسلز (بلجیم) سے 56 کلومیٹر بہ جانب مغرب واقع شہر گینٹ (Gent) اگرچہ قرون وسطی میں شمالی یورپ کا دوسرا بڑا شہر اور معروف تجارتی مرکز رہا صدیوں پرانے بہت سے تاریخی گرجاؤں کی وجہ سے "کلیساؤں کا شہر" معلوم ہوتا ہے۔ اس خوبصورت شہر کی آبادی تقریباً دو لاکھ ہے۔ یونی ورسٹی کی یہ عمارت بھی، جہاں اقبال سمپوزیم منعقد ہو رہا تھا، کسی زمانے میں ایک مسیحی صومعہ (Monastry) کی عمارت تھی--- ساعت گاہ کا نیم تاریک ماحول، کچھ تو اس پس منظر اور کچھ آسمان پر گھرے ابر کا نتیجہ تھا--- اس ماحول میں جب مقالوں اور بحث و مباحثے میں فکر اقبال کا کوئی روشن نکتہ دل و دماغ پر دستک دیتا تو "شکوہ" کے متذکرہ بالا مصرعے کی طرف انتقال ذہن بالکل قدرتی تھا۔

علامہ اقبال سے یورپ کا اولین تعارف[1] "اسرار خودی" کے انگریزی ترجمے Secrets of the Self (ڈاکٹر نکلسن۔ 1920ء) کے ذریعے ہوا تھا۔ بعد ازاں متعدد یورپی زبانوں (انگریزی، جرمن، فرانسیسی، چیک، اطالوی اور روسی، وغیرہ) میں علامہ اقبال کے خطبات اور شاعری کے تراجم ہوئے۔ اس ضمن میں مادام ایوامیو ووچ، پروفیسر بوزانی، پروفیسر آربری، وکٹر کرنن، ژاں ماریک اور پروفیسر این میری شمل کی خدمات نسبتاً زیادہ قابل قدر ہیں۔ سویڈش، رومانوی اور ہسپانوی زبانوں میں بھی تراجم اقبال شائع ہوئے ہیں۔ مزید برآں متعدد یورپی مصنفین نے اقبال کے فکر و فن پر قلم اٹھایا ہے، جیسے۔

اقبال صدی کے موقع پر یورپ کے بہت سے اقبال شناس، اقبال دوست اور مستشرق، پہلی عالمی اقبال کانگریس (لاہور، 2- 8 دسمبر 1977ء) میں شریک ہوئے۔ ان میں پروفیسر بوزانی، ڈاکٹر وتیو سالیرنو، پروفیسر بیورگل، پروفیسر ژاں ماریک، پروفیسر شیلامیک ڈونو، رالف رسل شامل تھے۔

اس موقع پر شائع ہونے والی بیسیوں کتب اقبالیات کے ذریعے، مطالعہ اقبال کا ایک رجحان پیدا ہوا اور وقت کے ساتھ، رفتہ رفتہ اس میں اضافہ ہوتا گیا۔ ہائیڈل برگ اور کیمبرج کی جامعات میں اقبال سے منسوب، مسندیں (Chairs) قائم ہوئیں۔ برمنگھم میں اقبال اکیڈمی یو کے قائم ہوئی۔ جس کے صدر ڈاکٹر سعید اختر درانی نے اپنے مضامین اور دیگر کاوشوں کے ذریعے یورپ خصوصاً" برطانیہ میں اقبال شناسی کے لیے ایک سازگار فضا بنانے میں حصہ لیا۔ اس پس منظر میں کئی برس پہلے "اقبال فاؤنڈیشن یورپ" کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے قیام میں

جناب توحید احمد نے بہت فعال کردار ادا کیا۔ وہ ایک اقبال دوست سفارت کار ہیں اور آج کل سنگاپور میں پاکستان کے ہائی کمشنر ہیں۔ اس زمانے میں وہ برسلز کے پاکستانی سفارت خانے سے وابستہ تھے۔

برسلز، اقبال فاؤنڈیشن یورپ کا مرکز قرار پایا کیوں کہ گذشتہ دو تین عشروں میں اسے متعدد حوالوں سے یورپ کے مرکز ثقل کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ لندن، پیرس اور جینوا کی نسبت اب برسلز میں زیادہ بین الاقوامی ادارے قائم ہیں۔ ناٹو اور یورپی برادری کی دیگر تنظیموں نے بھی برسلز ہی کو مرکز بنا لیا ہے۔ یورپ کے اقبال شناسوں میں پروفیسر شمل کا نام سرفہرست ہے، چنانچہ بجا طور پر وہ اقبال فاؤنڈیشن یورپ کی صدر قرار پائیں۔ لووین یونی ورسٹی کے پروفیسر فرمیولین اور ڈاکٹر سعید اختر درانی، نائب صدر مقرر ہوئے۔

قرطبہ کی بین الاقوامی اقبال کانفرنس (19- 21 نومبر 1991ء) کے موقع پر منعقدہ، فاؤنڈیشن کے مشاورتی اجلاس میں پاکستانی مندوبین کو بھی شریک ہونے کا موقع ملا تھا۔ اس میں اقبال لائبریری کے قیام، انگریزی میں کتابیات اقبال کی تیاری اور ایک اقبال کانفرنس کے انعقاد پر گفتگو ہوئی تھی۔۔۔ فاؤنڈیشن کے مالی وسائل محدود یا معدوم تھے، اس لیے گذشتہ کئی برسوں میں صورت حال جوں کی توں رہی، اور اب کہیں آ کر حکومت پاکستان کی اعانت سے یہ ممکن ہوا کہ ایک عالمی اقبال سمپوزیم منعقد کیا جائے۔ (2)Iqbal and the Modern Era (اقبال اور عہد جدید) کے موضوع پر یہ سمپوزیم 18- 19 نومبر 1997ء کو گینٹ یونی ورسٹی میں منعقد ہوا اور اس میں حسب ذیل اصحاب شریک ہوئے۔

1- پروفیسر این میری شمل (Annenmarie Schimmel) (جرمنی)
2- جناب ریاض محمد خاں (سفیر پاکستان بلجیم)
3- پروفیسر جے سی بیور گل (J.C.Burgel)، (برن یونی ورسٹی، سوئٹزر لینڈ)
4- پروفیسر ژاں ماریک (Jan Marek، چارلس یونی ورسٹی، پراگ)
5- ڈاکٹر نتالیا پری گارینا (Natalia Prigarina، اورینٹل انسٹی ٹیوٹ، ماسکو)
6- پروفیسر وتیو سالیرنو (Vito Salierno، سائنٹی فک ہائی کالج، میلان، اٹلی)
7- ڈاکٹر سعید اختر درانی (صدر یو کے اقبال اکیڈمی، برمنگھم)
8- پروفیسر صبری تبریزی (ایڈنبرا یونی ورسٹی، سکاٹ لینڈ)
9- پروفیسر وان ٹونگرلو (Van Tongerloo، لووین یونی ورسٹی، بلجیم)
10- پروفیسر آربن فرمیولین (Urbain Vermeulen) (لووین یونی ورسٹی بلجیم)
11- محمد اکرام چغتائی (اردو سائنس بورڈ لاہور، پاکستان)
12- ڈاکٹر ایم اے تحسین فراقی (پنجاب یونی ورسٹی لاہور، پاکستان)
13- جناب محمد سہیل عمر (ناظم اقبال اکادمی پاکستان لاہور)
14- جناب خالد احمد (مدیر: فرائی ڈے ٹائمز لاہور)
15- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (پنجاب یونیورسٹی لاہور پاکستان)

پاکستان سے ڈاکٹر جاوید اقبال، ڈاکٹر وحید قریشی اور حکیم محمد سعید بھی مدعو تھے لیکن یہ حضرات اپنی دیگر مصروفیات کے سبب شریک نہ ہو سکے۔ اس طرح فرانس کے ڈاکٹر فرانس لامان (Francis Lemand) صدر

ادارہ : Islam and the west اور مہتمم بین الاقوامی اقبال کانفرنس قرطبہ ' 1991ء)' بلجیم کے پروفیسر ایمیلیوپلاٹی (Emilio Platti) اور ڈاکٹر کیلے واٹ (Callew aurt) کے نام بھی مقالہ نگاروں کی فہرست میں شامل تھے۔ بوجوہ تینوں اصحاب' سمپوزیم میں شریک نہیں ہو سکے۔ برطانیہ سے جناب عزیز الدین احمد اور جناب مصطفٰی علی خاں بطور مبصر شریک ہوئے۔

18 نومبر کو صبح ساڑھے نو بجے گینٹ یونی ورسٹی کے فیکلٹی کلب میں کافی اور چائے پر ملاقاتوں اور باہمی تعارف کا مرحلہ طے ہوا۔ پھر دوسری منزل پر واقع ساعت گاہ میں 10 بجے افتتاحی اجلاس شروع ہوا۔ سٹیج کے عقب میں سبز کپڑے کے ایک لمبے قطعے پر سفید حروف میں یہ عبارت دمک رہی تھی۔

International Symposium on "Iqbal and the Modern Era" 18- 19 November 1997
University of Ghent, Belgium
Iqbal Foundation, Europe

یہ ایک چھوٹا سا ہال تھا۔ لکڑی کا فرش اور چھت بڑے بڑے کالے لکڑی کے شہتیروں پر رکھی کڑیوں پر ٹکی ہوئی تھی۔ ہال کے اندر روشنی کے قمقمے بہت زیادہ اور روشن نہیں تھے البتہ بائیں سمت کی کھڑکیوں سے کچھ روشنی اندر آ رہی تھی---- پروفیسر فرمیولین نے مائیک پر آکر استقبالیہ اور تعارفی کلمات سے اجلاس کا آغاز کیا۔ انھوں نے علامہ اقبال کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے کہا کہ اقبال نے نہ صرف برصغیر اور مسلم دنیا پر' بلکہ پوری دنیا پر گہرے اور غیر معمولی اثرات (Tremendous influence) ڈالے۔ ان کی کاوشوں کی غرض و غایت مسلم دنیا میں مسلم تشخص کو اجاگر کرنا اور پھر پوری انسانیت کی نشوونما اور ترقی تھا--- فرمیولین صاحب نے اس مذاکرے کے انعقاد کے لیے پاکستانی سفارت خانے کے تعاون پر شکریہ ادا کیا۔ انھوں نے قونصلر جناب حسن جاوید کی بھرپور مساعی اور تگ و دو کا خاص ذکر کیا' اسی طرح یونی ورسٹی اور ابس (IBIS) ہوٹل والوں کا بھی--- پروفیسر فرمیولین کا انداز گفتار بہت کڑا' پرجوش اور توانا و بھرپور تھا۔ اس کے برعکس سفیر پاکستان جناب ریاض محمد خاں کے لب و لہجے میں نرمی و ملائمت اور افہام و تفہیم غالب تھی۔ انھوں نے کہا کہ افتتاحی کلمات پیش کرنا میرے لیے باعث اعزاز ہے' اور میں اس مذاکرے کے انعقاد کے لیے فاؤنڈیشن کا خصوصاً" پروفیسر شمل اور پروفیسر فرمیولین کا ممنون ہوں۔ اسی طرح انھوں نے اپنے رفقائے کار اور حکومت پاکستان کا بھی شکریہ ادا کیا جس نے اس مذاکرے کو گولڈن جوبلی تقریبات کا حصہ بناتے ہوئے مالی وسائل فراہم کیے۔ اس کے بعد انھوں نے کہا کہ میں اقبالیات کا ماہر نہیں ہوں' پھر بھی چند نکات آپ حضرات کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں تاکہ آپ ان پر غور کریں' مثلاً

1- بلاشبہ اقبال ایک بڑے مسلم دانش ور تھے' مگر انھوں نے عقل پر جو تنقید کی ہے' وہ کس حد تک مناسب ہے۔

2- پھر اجتہاد کا مسئلہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اجتہاد کے لیے اقبال نے کچھ اصول مقرر کیے ہیں؟ اور یہ جدید حالات سے مطابقت رکھتے ہیں؟ اور کیا یہ ہماری ضرورت پورا کرتے ہیں؟

3- اقبال نے پاکستان پر کس حد تک ذہنی و فکری اثرات مرتب کیے ہیں؟ کیا ہمارے ملک میں بنیاد پرستی کی حالیہ تحریکوں میں اقبال کے کچھ اثرات ہیں؟ اگر ہیں تو کس نوعیت کے؟

سٹیج کی لمبی میز ایک سبز رنگ میزپوش سے ڈھانپی گئی تھی اور سامنے کی جانب میزپوش پر بنا ہوا سفید چاند تارا ہم پاکستانیوں کو بہت بھلا لگ رہا تھا۔ میز کے عقب میں رکھی گئی کرسیاں ابھی تک خالی تھیں اور یوں یہ افتتاحی نشست کسی باقاعدہ صدر کے بغیر جاری تھی۔ (البتہ سفیر صاحب کی تقریر کے بعد پروفیسر فرمیولین نے سٹیج پر رکھی ایک کرسی سنبھال لی)۔ اقبال فاؤنڈیشن نے کئی برس پہلے یورپی زبانوں میں لوازمہ اقبالیات پر مشتمل انگریزی کتابیات مرتب کرنے یا کرانے کا ایک منصوبہ تیار کیا تھا۔ کچھ عرصہ پہلے اسے پروفیسر کیلیے وارث کو سونپا گیا۔ عین انھی ایام میں انھیں بھارت کا سفر درپیش ہوا۔ وہ ایک رپورٹ مرتب کر کے دے گئے' جو ڈاکٹر ڈینیل ڈی سمٹ (Daniel De Smet) نے پڑھ کر سنائی۔ رپورٹ مایوس کن تھی۔ اندازہ ہوا کہ کیلیے وارث صاحب' اس شعبے میں ہونے والی پیش رفت اور کام سے کچھ زیادہ باخبر نہ تھے۔ چنانچہ ان کے مقالے کے اختتام پر سہیل عمر صاحب نے وضاحت کی کہ اس پر پاکستان میں خاصا کام ہو چکا ہے۔ راقم کی کتابیات اقبال کا بھی ذکر آیا جس کا دوسرا اضافہ شدہ ایڈیشن ان دنوں زیر کتابت ہے۔

مادام شمل نے Iqbal and Classical Islamic Traditions کے موضوع پر اظہار کیا۔ ان کے ہاتھ میں باقاعدہ مقالہ نہیں تھا' بلکہ کاغذ کے دو تین چھوٹے چھوٹے پرزے تھے۔ انھوں نے سرنیہوڑائے تقریباً نصف گھنٹے تک نہایت پراعتماد اور رواں دواں لہجے میں گفتگو کی۔ گاہے گاہے نیم وا آنکھوں نے پرزوں پر بھی نظر ڈال لیتیں مگر لگتا تھا کہ ان کے بغیر بھی انھیں اسی مہارت سے بولنے کا ملکہ حاصل ہے۔ انھوں نے کہا کہ اقبال نے کلاسیکل اسلام کو فکر جدید سے ملا کر پیش کیا ہے اور یہی حقیقی اسلام ہے اس سلسلے میں جاوید اقبال سے میری بحثیں ہوئی ہیں۔ شمل نے عربوں پر فکر اقبال کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اقبال پر مباحثوں میں اس کا تذکرہ بھی ہونا چاہیے۔ بتایا کہ سعودی عرب میں اقبال کے خطبات پر ابھی تک پابندی ہے۔ راقم کے خیال میں یہ بات تحقیق طلب ہے۔

شمل صاحبہ نے کہا کہ یمن کے ایک یونی ورسٹی میگزین میں بھی' میں نے اقبال پر مضامین دیکھے ہیں۔ بلاشبہ اقبال' ملت اسلامیہ کے احیا کے شدید متمنی تھے' مگر ان کے ہاں' اقبال کی تعبیر' بہرحال جدید ہے۔ مسلمانوں کے لیے اقبال کی عطا سے انکار ممکن نہیں' مگر یہ ضرور ہے کہ اقبال پر بات کرتے ہوئے چند پہلو نظرانداز ہو جاتے ہیں یہ کچھ ایسے تضادات ہیں' جو بہرحال تضادات ہوتے ہوئے بھی Fascinating ہیں بالکل زندگی کی طرح' دیکھنا۔ تو یہ ہے کہ اقبال آج ہمارے لیے کتنے اہم اور Relevant ہیں؟ کیا ان کی صرف صوفیانہ جہت اہم ہے یا کچھ اور پہلو بھی؟ اس میں شبہ نہیں کہ اقبال نے اسلامیوں کے اندر ایک نئی روح پھونکی ہے۔ وہ نمایندہ ہے علم الکلام کا' وہ نمایندہ ہے عشق کا' جو روایتوں کو ختم کر کے ایک نئی بات پیدا کرتا ہے اور یوں تسخیر کائنات کا راستہ سمجھاتا ہے۔

آخر میں مادام شمل نے تاسف کے ساتھ کہا:

It is pity that Hakeem Muhammad Seed is not here and also
Javid Iqbal is not here.

مطبوعہ پروگرام کے مطابق اب حکیم محمد سعید صاحب کی باری تھی' مگر وہ نہیں آسکے اس لیے پروفیسر صبری تبریزی کو اظہار خیال کی دعوت دی گئی۔ ان کا موضوع تھا:

Relevance to the Present Day World: Persian Writings of Iqbal.

تبریزی صاحب کا وطن مالوف ایران ہے۔ عرصہ دراز تک ایڈنبرا یونی ورسٹی میں تدریس کرتے رہے۔ آج کل وہ آذربائیجان میں ہیں۔ ان کا مقالہ تو اتنا طویل نہیں تھا' مگر مقالہ خوانی کے دوران میں ان کی وضاحتیں سامعین پر بھاری ثابت ہو رہی تھیں۔ توضیحات کے ضمن میں وہ اقبال کے اشعار پڑھتے' ان کا ترجمہ کرتے اور پھر تشریح----- دراصل ایک مدرس کو اچھے سامعین کبھی کبھی میسر آتے ہیں۔ (ہوٹل میں ناشتے کی میز پر' تبریزی بالعموم ہمارے ساتھ آ بیٹھتے اور ہم سے Good listeners کا خراج وصول کرتے۔) مقالہ خوانی کے لیے نصف گھنٹے کی حد مقرر تھی' مگر تبریزی کے جوش خطابت نے ایک گھنٹہ لیا----- اس وقت سامعین کی تعداد بھی کسی قدر کم ہو چکی تھی حالانکہ پروفیسر شمل کی تقریر میں حاضری ستر بہتر تک پہنچ گئی تھی۔ ان میں سمپوزیم کے مندوبین کے علاوہ زیادہ تر یونی ورسٹی کے طلبہ و طالبات تھے۔ برسلز میں مقیم بعض پاکستانی بھی آئے ہوئے تھے۔

نصف گھنٹے کے باقی ماندہ وقفے میں پہلے تو ڈاکٹر درانی نے اقبال فاؤنڈیشن یورپ کے سلسلے میں کچھ وضاحتیں کیں۔ انھوں نے بتایا کہ اقبال فاؤنڈیشن کا خیال' پہلے پہل جناب توحید احمد نے پیش کیا تھا۔ یہ نومبر 1988ء کی بات ہے' جب وہ برسلز کے پاکستانی سفارت خانے سے وابستہ تھے۔ توحید صاحب نے پروفیسر شمل کو فاؤنڈیشن کی صدارت پر رضامند کر لیا۔ (درانی کے خیال میں دور حاضر کے اقبال شناسوں میں شمل سر فہرست ہیں۔ (She is the greatest living Iqbalist of the World) توحید صاحب سیکرٹری رہے۔ ان کا تبادلہ ہو گیا تو پروفیسر کیلے وارث نے یہ ذمہ داری سنبھالی' درانی کے بعد' سہیل عمر صاحب نے اظہار خیال کیا۔ انھوں نے اقبال فاؤنڈیشن کے منصوبے "کتابیات اقبال" اور مادام شمل کے نکات گفتگو سے متعلق بعض تفصیلات سامعین کے گوش گزار کیں۔ اس منصوبے کی بعض واضح خامیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ منصوبے کے خدوخال ترتیب نو کے متقاضی ہیں اور یہ اہم نکتہ مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ اس نوعیت کی دیگر کاوشوں کے سلسلے میں ماہرین اقبال نے جتنا مواد جمع کر دیا ہے اس سے صرف نظر نہ ہو اور تکرار کار میں توانائی اور وسائل کا اتلاف نہ ہو۔ اس ضمن میں انھوں نے کتابیات پر ہونے والے کام اور اہم ماخذ کا مختصر تذکرہ کیا جس میں رفیع الدین ہاشمی صاحب کی 1996ء تک کی "کتابیات اقبال" مجلّہ اقبال اور مجلّہ "اقبالیات" و "اقبال ریویو" کے اشاریے اور اقبال اکادمی کی زیر تکمیل- Website کا اجمالی تعارف شامل تھا۔ سہیل صاحب نے اس منصوبے کے لیے خصوصاً اور فاؤنڈیشن کے لیے عموماً ہر ممکنہ علمی امداد اور عملی تعاون کی پیشکش کی۔

مادام شمل کی معروضات کے ضمن میں سہیل عمر صاحب نے ادب سے چند اختلافی نکات پیش کیے۔ عرب دنیا اور عربوں کے طرز احساس اور اقبال کے کلام کے حوالے سے انھوں نے کہا کہ یہ درست ہے کہ عالم عرب میں اقبال کے کلام اور افکار کو اس طرح اشاعت اور پذیرائی حاصل نہیں ہوئی جیسے فارسی گو علاقوں میں اس کا استقبال ہوا تاہم یہ سمجھنا درست نہ ہو گا کہ ان کے مجموعہ ہائے نظم و نثر کی رسائی عالم عرب تک تاحال نہیں ہو سکی۔ تقریباً سارا کلام عربی میں منتقل ہو چکا ہے۔ حال ہی میں تشکیل جدید اور بال جبریل کے نئے تراجم سامنے آئے ہیں اور متعدد تحقیقات اور مقالات تحریر کیے گئے ہیں۔ ان تمام کاوشوں کا اندازہ عام ماخذ کتابیات سے نہیں ہوتا۔

ابن عربی اور علامہ اقبال کے فکری تعلق پر بھی سہیل عمر صاحب نے اپنی حالیہ تحقیقات کے حوالے سے

اظہار خیال کیا اور اس ضمن میں پھیلی ہوئی عام اغلاط کی نشاندہی کی اور بتایا کہ ان کی رائے میں علامہ اور شیخ اکبر کے فلسفیانہ افکار میں مماثلت کے عناصر اختلاف سے کہیں زیادہ ہیں اور یہ موضوع مزید تلاش و تفحص کا تقاضا کرتا ہے۔

وقفہ طعام کے بعد دو بجے دوسری نشست شروع ہوئی۔ ڈاکٹر درانی نے بعض اصحاب کی تجویز پر اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر طلبہ کے لیے ایک مختصر تعارف پیش کیا۔ انھوں نے بتایا کہ اقبال' نوجوانوں کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ وہ ایک سادہ مزاج مگر بہت دانش مند' فہیم اور بابصیرت انسان تھے۔ درانی صاحب نے اقبال کے تصور خودی' عقل و عشق' اجتہاد اور فلسفہ جدوجہد کی وضاحت کی۔ آخر میں انھوں نے کہا: اقبال کو علم سے ویسی ہی محبت تھی' جیسی محبت آج بھی بلجیم میں پائی جاتی ہے---- پروفیسر فرمیولین نے سرہلاتے ہوئے' اس پر تبصرہ کیا:

Yes, we are a small country but a great people.

چائے / کافی کے وقفے سے پہلے دو مقالے پیش ہوئے۔ ایک پروفیسر یوروگل کا'

Muhammad Iqbal's Ideas about Poet's Role in the Society. دوسرا ڈاکٹر ژاں ماریک کا (جو اردو میں اپنا نام یحیٰی ماریک لکھتے ہیں)---- بہ عنوان:

Iqbal and Islamic Fundamentalism, Nationalism and Patriotism

دونوں مقالے اپنے اپنے موضوع پر اچھے تھے اور پسند کیے گئے۔ وقفے کے بعد دو مقالے پڑھے گئے۔ ڈاکٹر سعید اختر درانی نے Iqbal, as a bridge between East and West کے موضوع پر اظہار خیال کیا۔ فارسی اشعار قدیم جدید ایرانی لب و لہجے میں نہیں' بلکہ قدیم ہندوستانی لہجے میں پڑھنے پر انہوں نے' خصوصاً صبری تبریزی سے معذرت کی۔ محمد سہیل عمر کے' مقالے کا عنوان تھا:

"That I may See and Tell" The Significance of Iqbal's Wisdom Poetry" مقالے میں انھوں نے مشرق و مغرب کے روایتی نظریہ شعر کے حوالے سے شعری تخلیق اور اس کی کائناتی معنویت پر روشنی ڈالی اور اس تناظر میں کلام اقبال کی اہمیت کو اجاگر کیا اور اس بات کا اعادہ کیا کہ اقبال اپنے اسلوب اور معنوی عناصر کے اعتبار سے اسلامی تہذیب اس درخشاں روایت شعر کے آخری بڑے نمائندے ہیں جسے شعر حکمت کہا گیا ہے۔ ان کا مقالہ خوانی کا انداز بھی خوب تھا۔ تلفظ عمدہ اور ٹھہراؤ' چنانچہ مقالہ دلچسپی سے سنا اور بہ خوبی سمجھا گیا---- آخر میں سوال جواب۔

ساڑھے پانچ بجے یہ نشست ختم ہوئی تو باہر اندھیرا چھا چکا تھا۔

19 دسمبر کی اولین نشست خاصی طویل تھی (ساڑھے نو تا ایک بجے) روس کی سکالر ڈاکٹر پریگا رینا کے مقالے کا عنوان تھا:

The Problems of Interpretations of Iqbal's Peorty at the end of 20th Century پریگارنیا رشین اکیڈمی آف سائنسز کے انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹیل سٹڈیز سے وابستہ ہیں۔ فارسی پر دسترس رکھتی ہیں اور اردو بھی سمجھ لیتی ہیں۔ حال ہی میں غالب پر ان کی ایک کتاب حیدر آباد سے چھپی ہے۔

اس اجلاس کی صدارت پروفیسر شمل کر رہی تھیں اور مہمان خصوصی سفیر پاکستان جناب ریاض محمد خان

تھے اور کارروائی ڈاکٹر درانی چلا رہے تھے۔ وہ بھی پروفیسر فرمیولین کی طرح' فاؤنڈیشن کے نائب صدر ہیں۔ دوسرا مقالہ جناب خالد احمد کا تھا موصوف ایک معروف' کہنہ مشق اور صاحب مطالعہ صحافی ہیں۔ لبرل خیالات رکھتے ہیں ان دنوں "فرائیڈے ٹائمز" کے ایڈیٹر ہیں۔ ان کا موضوع تھا: Allama Iqbal's View of fiqh - مقالہ خوانی کے ساتھ' وہ غیر تحریری "حواشی و تعلیقات" بھی بیان کرتے چلے گئے۔ ان کی تحریر و تقریر میں زیادہ زور حدود اور ان کے نفاذ کی شرعی حیثیت کو تسلیم کرنے سے انکار پر مشتمل تھا۔ ان کا زیادہ زور' اقبال کے تصور فقہ کے بجائے' حیثیت حدود کی نفی پر رہا۔ راقم کو خالد صاحب کی یہ ادا پسند نہیں آئی اس لیے کہ اول تو یہ مبحث' اصل موضوع سے براہ راست متعلق نہ تھا اور دوسرے ان خیالات کے اظہار کا یہ موقع محل بھی نہ تھا۔ پاکستان میں وہ اس موضوع پر کچھ لکھتے یا بولتے تو زیادہ مناسب ہوتا۔ کیوں کہ یہ ایک طرح سے پاکستان اور مسلم معاشرے کا داخلی مسئلہ تھا۔ غیر مسلموں بالخصوص یورپیوں کے لیے اسے سمجھنا آسان نہ تھا اسی لیے ان کی تقریر کے دوران میں بعض سامعین نے کئی بار' بعض الفاظ و اصطلاحات کے بارے میں استفسارات کر کے وضاحت چاہی۔

اس طرح کے سیمیناروں کے مطبوعہ اور مقررہ پروگرام میں بالعموم تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان سمپوزیم کی کارروائی' مطبوعہ ترتیب کے مطابق چل رہی تھی۔ یہ ایک حیرت انگیز بات تھی (اور منتظمین کے لیے لائق مبارک باد)کہ مطبوعہ ترتیب میں ابھی تک صرف ایک رد و بدل ہوا تھا۔ صبری تبریزی صاحب کو' 19 نومبر کی سہ پہر مقالہ پڑھنا تھا مگر انھیں دوسرے دن ان کے مقررہ وقت تک منتظر رکھنے کے بجائے ان سے حکیم محمد سعید صاحب کی باری پر مقالہ سنا گیا۔

اس نشست میں حسب پروگرام مزید تین مقالے پیش کیے گئے۔ پروفیسر ویتو سالیرنو کا موضوع تھا: Iqbal and Italy وہ کئی برس پہلے' اطالوی زبان کی تدریس کے سلسلے میں کراچی یونی ورسٹی سے وابستہ رہے۔ 1977ء کی اقبال کانگریس لاہور میں بھی بطور مندوب شریک رہے' پھر 1991ء میں قرطبہ کی اقبال کانفرنس میں بھی ان سے ملاقات ہوئی تھی۔ دوسرا مقالہ محمد اکرم چغتائی کا تھا' Iqbal and Germany اس مقالے میں چغتائی صاحب نے اقبال کے قیام جرمنی اور جرمن کلچر سے ان کی وابستگی کے حوالے سے گفتگو کی تھی اور بتایا تھا کہ اقبال جرمنی کو اپنا وطن ثانی کہا کرتے تھے۔ انھوں نے اقبال پر عطیہ کی کتاب کو سوانح اقبال کے حوالے سے ایک بے مثال ماخذ قرار دیا وگیے ناسٹ کی حیثیت ان کے نزدیک ہائیڈل برگ میں ٹیکنیکل اسسٹنٹ کی تھی۔ انھوں نے اقبال کے خطبات پر رودی پاریٹ اور جوگزف ہیل کے تبصروں کا بھی ذکر کیا۔ رودی پاریٹ سے اقبال کا تعارف جوزف ہیل کے وسیلے سے ہوا اکرام چغتائی کے مقالے میں اقبال اور جرمنی کے تعلق سے کئی باتیں بالکل نئی تھیں۔ مقالے کو نظر استحسان سے دیکھا گیا۔ اس کے بعد حسب دستور سوال' جواب اور وضاحتیں۔

مادام شمل آج بعد دوپہر' واپس جرمنی روانہ ہونے والی تھیں۔ اس لیے انھوں نے آخر میں ایک طرح سے الوداعی (اور صدارتی) تقریر کی۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ باوجود اس لمبی نشست کے' حاضری کے اعتبار سے یہ سیشن بھرپور تھا۔ طلبہ و طالبات نے توجہ اور دلچسپی سے شمل کی باتیں سنیں۔ ریاض محمد خاں صاحب نے مقالات کے بارے میں اظہار خیال کیا' خصوصاً خالد احمد صاحب کے مقالے سے متعلق کچھ وضاحتیں آخر میں یہ کہتے ہوئے کہ:

Your Ishq with Pakistan will continue شمل صاحبہ کا خصوصی شکریہ ادا کیا۔

ایک سے دو بجے تک کے وقفے میں بوفے کھانا، باتیں، تصویر کشی، اور سگریٹ نوشی---- (ہال میں تمباکو نوشی ممنوع تھی) سید حسن جاوید صاحب نے بتایا تھا کہ ہم نے ہوٹل میں اور یہاں بھی خاص ہدایت کی ہے کہ "مسلم فوڈ" کا اہتمام کیا جائے، پھر بھی ہم دیکھ بھال کر ہی کچھ کھاتے پیتے---- سو، میری دوڑ بالعموم خشک ڈبل روٹی، پنیر یا مکھن اور جیلی تک محدود رہتی، اس کے ساتھ چائے یا کافی۔

وقفے کے بعد دو بجے ریاض محمد خاں صاحب کی صدارت میں آخری علمی نشست کا آغاز ہوا۔ سفیر صاحب نے اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم جناب محمد سہیل عمر کو، ان کے گریز کے باوجود، اپنے برابر مہمان خصوصی کی نشست پر بٹھایا۔ پہلا مقالہ لووین یونی ورسٹی کے پروفیسروان ٹانگرلو کا تھا (Iqbal's Concept of self Identity) اس سیشن کے ایک مقالہ نگار جناب صبری تبریزی گذشتہ روز مقالہ پیش کر چکے تھے۔ دو مقالہ نگار جناب فرانسس لاماں (صدر ادارہ: Islam and West موضوع مقالہ: (Iqbal and West) اور پروفیسر امیلو پلاٹی (بلجیم موضوع مقالہ Iqbal and Maududi) اپنی بعض مجبوریوں کی بنا پر شرکت سے معذور رہے اس لیے اب صرف دو مقالے باقی تھے---- ڈاکٹر تحسین فراقی کے مقالے کا عنوان تھا:

Man versus Universe: Iqbal's Perception

فراقی صاحب کا کہنا تھا کہ خدا، انسان اور کائنات کی مثلث میں انسان خدا کے ماتحت ہے اور کائنات انسان کے تصرف میں ہے۔ کشمکش زیست میں انسان کی حیثیت ایک ایسے فعال عنصر کی ہے جو کائنات کو بناتا اور سنوارتا ہے مگر اس کی آزادی کا مطلب ذات حق کی آزادی کی تحدید نہیں۔ اقبال کا انسان امید، آرزو اور تسخیر کائنات کی جیتی جاگتی علامت ہے۔ وہ میتھیو آرنلڈ کا ایمپیڈوکلیز نہیں جس کی مایوسی اسے اٹینا کے آتش فشاں میں کود کر خود کشی پر مجبور کر دیتی ہے۔ فراقی صاحب نے اقبال کی شاعری اور ان کی نثری تحریروں کی مدد سے اقبال کے تصورات انسان و کائنات کو بڑی خوبی سے واضح کیا تھا۔ انھوں نے اپنے مقالے کو اقبال کے اس حیات بخش خیال پر ختم کیا کہ انسان کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور آفاقی نوعیت کے اصولوں کی توضیح و ترویج۔ مقالے کے مفاہیم اور مقرر کے طرز ادا کو سراہا گیا۔

اور سب سے آخر میں راقم الحروف نے

The Relevance of Iqbal's Thought in the Modern World کے عنوان سے کچھ گزارشات پیش کیں---- راقم کے خیال میں برصغیر اور عالم اسلام، بلکہ پوری انسانیت عہد اقبال میں، تمدنی و معاشرتی اور سیاسی و معاشی اعتبار سے ایک شدید اور ہمہ گیر آشوب کا شکار تھی (اور اس کا علامہ اقبال کو بخوبی ادراک تھا) اقبال نے تصورات (خودی، عشق، فقر، مرد کامل وغیرہ) پیش کیے، جن کی معنویت، ان کے عہد تک محدود نہیں رہی۔ اقبال نے خود کو مستقبل کا شاعر کہا ہے چنانچہ ان کی زندہ و توانا فکر، جدید دنیا کی الجھی ہوئی صورت حال میں بھی بہت بامعنی اور موثر نظر آتی ہے۔ اقبال ہمیں عرفان نفس، خدا، کائنات اور اپنی ذات پر اعتماد، ایمان و ایقان، مادہ پرستی اور ہوائے نفس سے گریز، دولت اور وسائل کی منصفانہ تقسیم، فقر و درویشی اور امومت پر کاربند ہونے کی تلقین کرتے ہیں کیوں کہ ان کے خیال میں صرف اسی صورت ہمیں باطن کی وہ روشنی میسر آسکتی ہے جس سے تاریکی کافور ہو اور زندگی کے سارے راستے منور ہوتے چلے جائیں۔

جناب ریاض محمد خاں نے حسب روایت، مقالوں کے بارے میں سامعین کو اظہار خیال کی دعوت دی۔

بطور خاص انہوں نے مادام پریگارنیا سے مخاطب ہوتے ہوئے کہا کہ آخری مقالے میں امومت کے مسئلے پر اقبال کا جو موقف پیش کیا گیا ہے اور عصر حاضر میں خصوصاً مغرب اور یورپ میں خواتین جس صورت حال سے دوچار ہیں' اس کی روشنی میں' آپ اقبال کے نقطہ نظر کو کس حد تک درست سمجھتی ہیں یا اس بارے میں آپ کا اپنا موقف کیا ہے؟----- مگر پریگارنیا نے اس پر جو کچھ کہا' اس سے اندازہ ہوا کہ امومت کے بارے میں اقبال کا تصور' پوری طرح ان کی گرفت میں نہیں ہے اور مغرب میں امومت سے گریز کے نتیجے میں' جو معاشرتی ابتری اور تمدنی انتشار پیدا ہوا ہے' وہ بھی غالباً ان کے نزدیک اس قدر اہم نہیں ہے----- سفیر پاکستان نے مقالات کے معیار کو قابل تعریف قرار دیا کہا کہ نقطہ نظر کے اختلاف کے باوجود' اقبال کے فکر کے مختلف پہلوؤں پر اظہار خیال کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے----- انہوں نے آخر میں پھر مقالہ نگاروں کا' منتظمین کا اور طلبہ و طالبات کا شکریہ ادا کیا کہ ان سب کے تعاون ہی سے یہ سمپوزیم کامیاب ہوا----- جناب خالد احمد نے مندوبین کی جانب سے سفیر پاکستان' گینٹ یونی ورسٹی' پروفیسر فرمیولن' ڈاکٹر درانی اور دیگر متعلقین کا شکریہ ادا کیا----- پروفیسر صبری تبریزی نے اپنے جذبات کا اظہار فارسی نظم کی شکل میں کیا (اور اس کا انگریزی ترجمہ بھی کیا۔)

سمپوزیم کے اختتام پذیر لمحوں میں پروفیسر فرمیولین خاصے مسرور نظر آ رہے تھے----- گذشتہ شب کے عشائیے میں انہوں نے بعض مشکلات کا ذکر کیا تھا' لگتا تھا کہ اب وہ تلخی کافور ہو چکی ہے----- کہنے لگے: اگر کہا گیا تو میں دوبارہ ایسا ہی سمپوزیم منعقد کروں گا۔

ساڑھے پانچ بجے یونی ورسٹی سے باہر نکلتے ہوئے پروفیسر فرمیولین نے ایک فاتحانہ مسکراہٹ اور پرجوش مصافحے کے ساتھ ہم مندوبین کو رخصت کیا تو گینٹ کی گلیاں اور سڑکیں روشن ہو رہی تھیں۔

گذشتہ بیس برس میں راقم الحروف کو 7-6 بین الاقوامی سطح کے اقبال سیمیناروں اور کانفرنسوں میں شریک ہونے کا موقع ملا ہے۔ یہ سمپوزیم نسبتاً" خاموش' سنجیدہ اور باوقار تھا اور مقالات کا معیار بھی بہتر تھا' اس طرح سوال جواب اور مباحث بھی فکر انگیز تھے----- اس نوع کے مذاکروں میں وقت کی قلت کے باعث ہر مقالہ نگار کو بالعموم پندرہ منٹ دیے جاتے ہیں تاکہ وہ اپنے مضمون کا ایک ناتمام سا خلاصہ پیش کر دے----- گینٹ سمپوزیم کا قابل تعریف پہلو یہ رہا کہ ہر مقالے کے لیے نصف گھنٹہ مختص تھا' چنانچہ مقالہ نگاروں نے بہ اطمینان و دلجمعی اپنی اپنی بات پیش کی۔ گو' بعض حضرات نے قدرے زیادہ وقت لیا' مگر بحیثیت مجموعی سب مقالوں کی پیش کش بہت عمدہ اور مناسب تھی' سوال و جواب کے سلسلے اور بحث مباحثے نے سامعین کی دلچسپی بڑھا دی تھی۔ اس طرح یہ سیمینار " بھگدڑ" کی اس کیفیت سے محفوظ رہا' جو کم وقت میں مقالہ نگاروں کی زیادہ تعداد کو بھگتانے کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ سمپوزیم کی کامیابی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ لمبی نشستوں کے باوجود سامعین کی جانب سے بالعموم اکتاہٹ کا اظہار نہیں ہوا----- جملہ نشستوں کا آغاز و اختتام عموماً بروقت ہوا۔

برسلز کے پاکستانی سفارت خانے کو میزبان کی حیثیت حاصل تھی۔ سفارت خانے نے اس حیثیت میں اپنے جملہ فرائض باوقار اور ذمہ دارانہ طور پر انجام دیے۔ بطور خاص سفیر پاکستان کی دلچسپی اور "اقبال شناسی" مستحسن تھی۔ وہ سمپوزیم میں اول تا آخر شریک رہے اور دونوں دنوں میں عشائیوں کا اہتمام کر کے مندوبین کے ساتھ غیر رسمی ملاقات و گفتگو کا موقع پیدا کیا دونوں محافل شب بہت پرلطف رہیں اور آخر میں ہر روز "بین الاقوامی اردو مشاعرہ" برپا ہوتا رہا۔ علوم و فنون اور شعر و ادب سے ریاض محمد خاں صاحب کی دلچسپی اور مطالعے کا اندازہ ہوا۔

سمپوزیم میں پروفیسر شمل کی آمد و شرکت بھی سب کے لیے تقویت کا باعث ہوئی----- ان کا نام تو بڑا ہے ہی، کام بھی قابل تعریف ہے۔ وہ فی البدیہہ تقریر کا عمدہ ملکہ رکھتی ہیں اور ان کی باتیں پر مغز اور قابل غور ہوتی ہیں----- اس پیرانہ سالی میں بھی وہ ایسی متعدد اور فعال ہیں کہ بعض اوقات لمبے سفر کر کے مذاکروں اور سیمیناروں میں شریک ہوتی ہیں اور اس کے ساتھ ان کی مختلف النوع علمی و تحقیقی سرگرمیاں بھی جاری رہتی ہیں ان کی موجودگی سے سمپوزیم کا اعتبار و وقار قائم ہوا۔ میرے ذہن میں بار بار ایک سوال پیدا ہوا کہ برسلز جیسے مرکزی مقام کو چھوڑ کر گینٹ میں سمپوزیم منعقد کرنے میں کیا مصلحت تھی؟----- یہ ایک چھوٹا سا شہر تھا، اور سامعین و حاضرین میں طلبہ و طالبات کے علاوہ کوئی اکا دکا شخص ہی یہاں آیا ہوگا۔ بالکل "جنگل میں مور ناچا' کس نے دیکھا" کی سی کیفیت محسوس ہوتی تھی پہلے روز پی آئی اے برسلز کے دو حضرات اور ایک پاکستانی تاجر آئے ہوئے تھے۔ دوسرے روز میں نے ایک بلجین خاتون سامعہ دیکھی جو برسلز کے کسی ادارے میں ملازم تھیں۔ استفسار پر معلوم ہوا وہ کچھ عرصہ پاکستان میں مقیم رہی ہیں اردو جانتی ہیں اور ان کے شوہر برسلز میں مقیم ایک پاکستانی تاجر ہیں۔ ورنہ اس سمپوزیم کے حقیقی سامعین خود مقالہ نگار و مندوبین ہی تھے----- وہاں ہم نے یہ سنا کہ برسلز میں مذاکرہ کرنے میں کئی طرح کی مشکلات تھیں۔ اس مذاکرے کی کوئی خبر' یا روداد کسی اخبار میں چھپی ہو؟ ہمیں نہیں معلوم کیوں کہ کوئی اخبار نویس نظر نہیں آیا۔ البتہ ڈاکٹر سعید اختر درانی نے اس کی وڈیو بنانے کا اہتمام کیا تھا اس کے لیے ان کے دوست جناب مصطفےٰ علی خاں برطانیہ سے آئے ہوئے تھے سمپوزیم کے اس پہلو (کمی) کے تذکرے سے مقصود صرف یہ ہے کہ اس موقع کو یورپ کے اس مرکز میں' نسبتاً" وسیع تعارف کا ذریعہ بنایا جاتا تو اس سے دیار مغرب میں مطالعہ اقبال کی مزید راہیں کھلتیں۔ تاہم مجموعی طور پر یہ ایک کامیاب اور معیاری سمپوزیم تھا۔

پیر' 20 نومبر کو دس بجے جب ہم گینٹ سے روانہ ہو رہے تھے تو آسمان پر گہرا ابر چھایا ہوا تھا اور ہلکا ہلکا ترشح بھی ہو رہا تھا۔ ایبس ہوٹل سے نکلے تو بالمقابل واقع قدیم گرجا پر نظر پڑی۔ ایک بار پھر علامہ کا یہ شعر ذہن میں تازہ ہو گیا:

دی اذانیں کبھی یورپ کے کلیساؤں میں
کبھی افریقہ کے تپتے ہوئے صحراؤں میں

گینٹ سے برسلز جاتے ہوئے خیال آ رہا تھا کہ یورپ میں دو بار بین الاقوامی اقبال کانفرنسیں ہو چکی ہیں (قرطبہ: 1991ء گینٹ 1997ء) کیا افریقہ یا شرق اوسط کے صحراؤں میں بھی (جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور جہاں ام کلثوم کے نغمات اقبال پر سر دھننے والوں کی کمی نہیں' اور جہاں اقبال کی شخصیت یا ان کے فکر کے حوالے سے "یاما آشنابود" کا دعویٰ کرنے والوں کی معتد بہ مقدار بھی موجود ہے) کبھی صدائے اذان گونجے گی؟ سنائی دے گی؟

(ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی)

بین الاقوامی مذاکرہ

اناطولیہ (ترکی) میں بارہویں اور تیرہویں صدی ہجری میں اسلامی فکریات

سلجوقی سلاطین کے دور میں اناطولیہ، اسلامی دانش اور علم و حکمت کا مرکز رہا ہے۔ اس وقت یہ ترکی کے وسطی علاقے کا ایک اہم حصہ ہے۔ وہ حکما جن کا تعلق اناطولیہ سے رہا ان میں مولانا جلال الدین رومی، صدر الدین قونوی اور داؤد قیصری کے اسمائے گرامی بہت ممتاز ہیں۔ اسلامی روایت کے حکما کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لئے اناطولیہ کے تاریخی شہر قیصریہ میں 24-27 اکتوبر 1997ء ایک تین روزہ سیمینار منعقد کیا گیا جس کا عنوان "اناطولیہ (ترکی) میں بارہویں اور تیرہویں صدی ہجری میں اسلامی فکریات تھا" اس میں داؤد قیصری کے افکار پر خصوصی طور پر توجہ مرکوز کی گئی جو قیصریہ کے نامور سپوت تھے۔

پاکستان سے اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم محمد سہیل عمر کو اس تاریخی سمپوزیم میں مدعو کیا گیا جنہوں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم کی شرحوں پر داؤد قیصری کے اثرات کے عنوان سے مقالہ پیش کیا۔ اس سمپوزیم کی خاص بات یہ تھی کہ اس میں حاضرین کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔ دنیا بھر سے دانشوروں نے اس میں شرکت کی۔ ترکی کے اہل علم نے بھی اس سمپوزیم میں حصہ لیا اور داؤد قیصری کے افکار پر مقالات پڑھے۔ محمد سہیل عمر ناظم اقبال اکادمی نے اپنا مقالہ افتتاحی اجلاس میں پڑھا۔ محمد سہیل عمر نے قونیہ میں مولانا جلال الدین رومی کے مزار پر حاضری دی اور فاتحہ خوانی کی۔ اپنے دو روزہ قیام میں آپ شمس تبریز اور صدر الدین قونوی کے مزارات پر بھی گئے۔ "اقبال کی شاعری کی معنویت" کے عنوان سے انہوں نے استنبول میں وہاں کی سائنس اور آرٹس کی فاؤنڈیشن کی علمی نشست میں لیکچر دیا۔ استنبول میں اپنے دو روزہ قیام کے موقع پر انہوں نے پاکستان اور ترکی کے مختلف اداروں کے درمیان علمی فکری اور ثقافتی تعاون کے فروغ کے امکانات پر بھی گفتگو کی بالخصوص ترکی زبان میں اقبال اکادمی پاکستان کے مجلے "اقبالیات" میں ترک دانشوروں کے مقالات کی اشاعت اور ترکی کے علمی حلقوں اور شخصیات کو اقبالیات ترکی کی ترسیل کے موضوعات زیر بحث آئے۔ اقبال اور ان کی دلچسپی کے موضوعات پر کتابوں کی اشاعت میں دونوں ملکوں کی شرکت بھی زیر غور رہی۔ جس کے نتیجے میں طے پایا کہ ترکی میں اقبالیات کی تدوین و ترجمے اور کمپوزنگ میں ایک دوسرے کی معاونت کی جائے گی۔ مطالعہ اقبال کے سلسلے میں مختصر پروگرام مرتب کئے جائیں گے۔ کتب اور رسائل کا تبادلہ ہوگا۔ ترکی میں اقبالیات کے فروغ کے لئے تعاون کیا جائے گا۔

افتتاح ایوان اقبال۔ قومی صدارتی اقبال ایوارڈ کی تقسیم اور یوم اقبال

9 نومبر 1997ء کا یوم اقبال اس لحاظ سے منفرد تھا کہ یہ ایوان اقبال کے نو تعمیر شدہ خوبصورت اڈیٹوریم میں منعقد ہوا اور اس میں مرکزیہ مجلس اقبال' اقبال اکادمی پاکستان اور ایوان اقبال اتھارٹی یعنی تینوں اداروں نے شرکت کی۔

9 نومبر کو صبح ساڑھے نو بجے وزیر اعظم پاکستان محمد نواز شریف نے ایوان اقبال کی عمارت کا افتتاح کیا اور وفاقی وزیر ثقافت / چیئرمین ایوان اقبال اتھارٹی و صدر اقبال اکادمی شیخ رشید احمد نے جناب محمد نواز شریف وزیر اعظم پاکستان کی ایوان میں آمد پر حرف پذیرائی ادا کیا جس میں انہوں نے ایوان کی تعمیر کی تاریخ' ضرورت اور اہمیت پر روشنی ڈالی تقریب سے پروفیسر پری شان خٹک' پروفیسر ڈاکٹر مسز قمر واحد جام شورو یونیورسٹی حیدر آباد اور پروفیسر عبد الجبار شاکر نے خطاب کیا اور فکر اقبال کے مختلف گوشے منور کئے۔

ایوان اقبال کی اس تقریب میں اقبال اکادمی پاکستان کی طرف سے اعلان کردہ قومی صدارتی اقبال ایوارڈز کے انعام یافتگان میں سونے کے تمغے تقسیم کئے گئے تقسیم تمغہ جات سے قبل اقبال اکادمی کے نائب صدر جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال نے قومی صدارتی اقبال ایوارڈ کا پس منظر اور ایوارڈ کی اہمیت پر خطاب کیا۔ وزیر اعظم پاکستان محمد نواز شریف نے پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کو ان کی کتاب "عروج اقبال" (85-87) پروفیسر محمد منور کی کتاب Dimensions of Iqbal (85-87) ڈاکٹر محمد معروف کی کتاب Iqbal and His Contemporary Western Religious Thought (85-87) مرحوم رفیق خاور کی کتاب "اقبال کا فارسی کلام" (88-90) اختر حسین شیخ کی کتاب "سلکھنی اکھ" (88-90) اور عبد المجید ساجد کی کتاب "اقبال دی حیاتی" (84-86) پر سونے کے تمغے عطا کئے جبکہ ایوارڈ کی رقم پہلے ہی ادا کر دی گئی تھی۔ اس موقع پر وزیر اعظم پاکستان محمد نواز شریف نے ایوارڈز یافتگان کو مبارک باد دی اور فکر اقبال کے فروغ کے لئے اکادمی کی سرگرمیوں کو پسند کیا۔ انہوں نے ایوان اقبال کی خوبصورتی اور افادیت کو سراہا اور اسے فکر اقبال کی اشاعت کا مرکز بنانے کی اہمیت پر خطاب کیا۔ اس جلسہ میں جناب مجید نظامی مدیر روزنامہ نوائے وقت و نیشن اور چیف جسٹس (ر) ڈاکٹر نسیم حسن شاہ (صدر مرکزیہ مجلس اقبال) نے شرکت کی جبکہ بشیر حسین ناظم' حافظ مرغوب ہمدانی' جمشید اعظم چشتی اور مظفر وارثی نے کلام

اقبال اور نذرانہ عقیدت پیش کیا قاری نور محمد نے تلاوت کلام حکیم کی۔ چیف جسٹس (ر) ڈاکٹر نسیم حسن شاہ نے کلمات شکریہ ادا کئے اقبال اکادمی پاکستان نے 9 نومبر 97 کو یوم اقبال کے موقع پر ایوان اقبال' مزار اقبال اور 116 میکلوڈ روڈ لاہور پر 50 فیصد رعایت پر اپنی کتب فروخت کے لئے پیش کیں۔

دو شنبہ (تاجکستان) میں یوم اقبال

وسطی ایشیا کی ریاست تاجکستان میں 17-18 نومبر 1997ء کے مہینے میں دو روزہ اقبال سیمینار منعقد ہوا جس میں سینئر جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال نائب صدر اقبال اکادمی پاکستان اور ممتاز محقق' استاد اور دانشور' ڈاکٹر وحید قریشی کو شرکت کی دعوت دی گئی۔ ڈاکٹر جاوید اقبال اپنی بعض مصروفیات کی وجہ سے تشریف نہ لے جاسکے۔ چنانچہ ڈاکٹر وحید قریشی نے اس سیمینار میں پاکستان کی نمائندگی کی۔

ڈاکٹر وحید قریشی نے علامہ اقبال کے عمرانی افکار کے حوالے سے اس سیمینار میں اپنا مقالہ پیش کیا۔ جو فارسی زبان میں تھا۔ اس سیمینار میں ایران سے بھی دو افراد نے شرکت کی جن میں ایک شعبہ فلسفہ تہران یونیورسٹی کے چیئرمین تھے۔ اس سیمینار میں سید کمال الدین عینی اور متعدد مقامی اہل علم نے اپنے مقالات پیش کئے۔ تاجکی زبان فارسی کا ہی تاجکستان میں دوسرا نام ہے۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے بتایا کہ کلیات اقبال بڑا مقبول ہے کلیات اقبال اردو اور کلیات اقبال فارسی دونوں روسی رسم الخط میں منتقل ہو چکے ہیں جو تاجکستان میں بڑے مقبول ہیں ایران کے تاجکستان میں سفیر آقائے موسوی' کمال الدین عینی اور متعدد دوسرے اہل علم سے بھی ڈاکٹر وحید قریشی نے ملاقاتیں کیں اور اقبال کے سلسلے میں ہونے والی بعض دوسری نشستوں میں بھی شرکت کی۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے بتایا کہ تاجکستان میں 25 ہزار کے قریب روسی فوج موجود ہے دو شنبہ کا انتہائی خوبصورت شہر بربادی کا منظر پیش کرتا ہے' بجلی اور ہیٹنگ کا نظام بہت خراب ہے اور شام چھ بجے ہی کرفیو کا نفاذ ہو جاتا ہے جس سے کاروبار زندگی معطل نظر آتا ہے۔ انہوں نے بتایا کہ پاکستانی سفارت کار وہاں بہت متحرک ہیں۔ اور وہ اقبال کے ذریعے مقامی لوگوں میں پاکستان کی محبت اور ذوق پیدا کرنے میں بہت کامیاب ہوئے ہیں۔

دوسرا علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ایوارڈ
غلام قاسم مجاہد بلوچ کو دیا گیا

غلام قاسم مجاہد بلوچ اردو، فارسی، انگریزی اور بلوچی زبان و ادب کے ماہر اقبالیات ہیں۔ اس وقت گورنمنٹ ہائر سیکنڈری سکول (انٹر کالج) یارو کھوسہ میں بحیثیت سینئر سبجیکٹ سپیشلسٹ اردو تدریسی فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔
آپ کے تحقیقی مقالات علاقائی اور ملکی اخبارات و مجلوں میں شائع ہو چکے ہیں۔
آپ نے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد سے 1996ء میں ایم۔ فل اقبالیات کیا۔ آپ کے تحقیقی مقالے کا موضوع:
"بلوچی ادب پر اقبال کے اثرات" ہے۔ آپ کے ایم۔ فل کے تحقیقی مقالے کو دوسرے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ایوارڈ کا حق دار قرار دیا گیا ہے۔ ایوارڈ کی رقم بیس ہزار روپے نقد اور یونیورسٹی کی شیلڈ انھیں دی گئی۔

شعبہ اقبالیات میں تقسیم ایوارڈ کی تقریب

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد میں دوسرے علامہ اقبال ایوارڈ برائے 1996ء کی تقریب منعقد ہوئی۔ جس میں غلام قاسم مجاہد بلوچ کو ایوارڈ دیا گیا اس تقریب سے چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل ڈاکٹر شیر محمد زمان، وائس چانسلر علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد ڈاکٹر انوار حسین صدیقی، ڈین کلیہ سماجی و انسانی علوم پروفیسر ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی، چیئرمین شعبہ اقبالیات ڈاکٹر رحیم بخش شاہین اور نامور اقبال شناس، محقق اور نیپا پشاور کے سربراہ جناب عبداللہ نے خطاب کیا اور خطبہ الہ آباد کی اہمیت پر روشنی ڈالی۔ ڈاکٹر ایس۔ ایم۔ زمان جو اس تقریب کے مہمان خصوصی اور سابق وائس چانسلر ہیں نے یونیورسٹی کے قیام کے سلسلے میں جنرل محمد ضیا الحق کی خدمات کو سراہا۔ مہمان خصوصی نے بیس ہزار روپے نقد اور یونیورسٹی شیلڈ غلام قاسم مجاہد کو عطا کی اور ان کے مقالہ کی تحسین کی۔